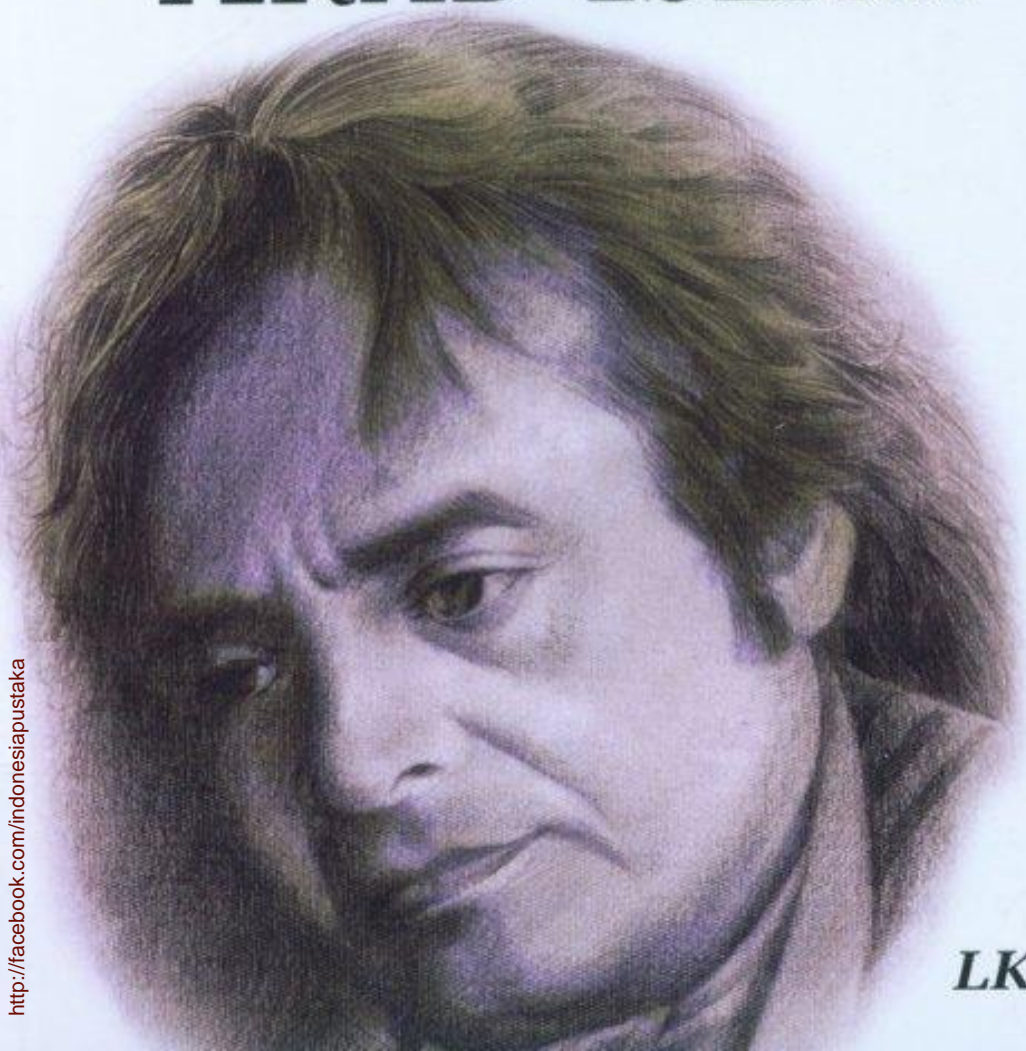
# ADONIS

VOLUME 1

ARKEOLOGI
SEJARAH - PEMIKIRAN

# ARAB-ISLAM

LKiS

# Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam Vol. 1

**Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam**
Adonis


Diterjemahkan dari buku: *Ats-tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ibda wa al-Itba 'inda al-Arab* (jilid II)
Hak terjemahan Indonesia ada pada *LK*i*S*
Diterbitkan dalam bahasa Indonesia atas izin penulisnya

xc + 404 halaman: 15,5 x 23 cm
1. Akar kemapanan: politik, keagamaan, dan puisi
2. Akar perubahan: gerakan revolusioner, intelektual, dan puitika
ISBN: 979-1283-18-4
ISBN 13: 9799791283182

Penerjemah: Khairon Nahdiyyin
Editor: M. Faisol Fatawi
Pemeriksa Aksara: Ali Fauzi
Rancang sampul: Haitami El-Jaid
Penata isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
***LK*i*S* Yogyakarta**
Salakan Baru No 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail:lkis@lkis.co.id

Cetakan I: Agustus 2007

Percetakan:
**PT. *LK*i*S* Printing Cemerlang**
Salakan Baru No 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 417762
e-mail:elkisprinting@yahoo.co.id

# Persembahan

Kepada P. Nwyia

Sebagai simbol

Kebebasan dari batas perbudakan ke batas kebebasan

Beirut 1 *Tisyrîn ats-Tsâni* (November) 1972

Adonis

# Pengantar Redaksi

Hingga kini, wacana keislaman boleh dikatakan masih berkutat pada bagaimana Islam harus dipandang setelah agama tersebut berjalan lebih dari lima belas abad lamanya semenjak ia dilahirkan, dan sedang dihadapkan dengan prestasi "pihak lain" dengan berbagai keajaiban modernitasnya. Pandangan terhadap hal tersebut sangatlah penting, terutama di era-era belakangan ini.

Sebagai sebuah komunitas, umat Islam memiliki keyakinan bahwa mereka adalah umat terbaik (*khair al-ummah*). Akan tetapi, pada saat yang sama mereka sedang berada dalam posisi "tidak berdaya" menghadapi apa saja yang diluncurkan dari pihak lain yang oleh sebagian besar di antara mereka dianggap sebagai "musuh" yang tidak boleh didekati, dah bahkan justru harus diperangi dan disingkirkan. Mengambil begitu saja apa yang datang dari mereka akan berakibat lenyapnya jati diri yang sudah mengakar. Akan tetapi, tetap mempertahankan diri dengan bersikap eksklusif juga akan berakibat pada munculnya proses alienasi diri dari kehidupan. Jika demikian masalahnya, lantas bagimana umat Islam harus bersikap terhadap teks dasar keagamaan Islam (Al-Qur'an dan Hadits) dan juga terhadap tradisi Islam, serta bagimana juga umat Islam harus mengambil posisi dalam kancah pertarungan ideologi, politik, pemikiran, dan kebudayaan modern saat ini? Jika kita harus merujuk pada masa silam Islam,

pertanyaannya: Islam mana yang mungkin dapat dirujuk kembali dalam menghadapi situasi seperti itu dan juga bagaimana menarik ulang Islam tersebut ke pentas kehidupan modern?

Dalam kaitan ini, paling tidak ada tiga alternatif yang mungkin bisa dipilih dan dijadikan acuan, dan dari salah satu dari ketiganya atau bahkan dari ketiga-tiganya bisa kita terapkan dan hadirkan kembali dalam kehidupan modern sekalipun hal itu juga tidaklah mudah. Ketiga acuan tersebut adalah: *pertama*, merujuk pada teks dasar Islam, yaitu Al-Qur'an. *Kedua*, merujuk pada seluruh tradisi yang muncul pada era kenabian sebagai bentuk aplikasi dari yang pertama. Dan, *ketiga*, merujuk pada keseluruhan produk dari interaksi tripartit antara umat Islam, teks-teks keagamaan (Al-Qur'an, al-hadis, dan riwayat-riwayat sahabat), dan situasi yang melingkupi mereka sepanjang sejarah.

Meskipun demikian, menarik kembali apa yang mungkin disebut dengan "islam" ke dalam pentas kehidupan modern tentu tidak dapat dilakukan begitu saja dengan menghadirkan ulang secara apa adanya acuan tersebut. Hal itu karena pada saat kemunculannya, teks dasar Islam melakukan interaksi dengan ruang dan waktu sebelum kemudian membentuk tradisi. Artinya, ia sendiri sudah tidak lagi "polos" atau "telanjang", dan tradisi bentukan teks dasar tersebut muncul dalam kondisi tertentu. Ia unik dan terbatas. Kalau saja tradisi pertama muncul secara demikian maka tradisi-tradisi berikutnya terbentuk dalam situasi yang lebih kompleks. Oleh karena begitu rumitnya persoalan tersebut maka sangat wajar jika umat Islam pada umumnya dan masyarakat muslim Arab pada khususnya sering mengalami kegamangan di dalam mengambil sikap terhadap kekayaan tradisi yang mereka miliki pada satu sisi, dan juga terhadap munculnya modernitas yang merambah dunia Arab-Islam di sisi yang lain.

Penulis buku ini, Ali Ahmad Said, atau yang lebih popular dengan nama Adonis, dalam buku ini, memetakan watak kecenderungan masyarakat Arab-Islam dalam menyikapai persoalan tersebut ke dalam dua kategori, yaitu watak imitatif (*ittiba'*) dan watak kreatif (*ibda'*) dalam keseluruhan perwujudan budaya dan peradaban mereka.

Buku yang ada di tangan pembaca ini pada mulanya merupakan disertasi Adonis yang diajukan pada program Sastra Timur di St. Yosef University Beirut, untuk memperoleh gelar Doktor dalam sastra Arab. Buku ini berjudul asli *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fî al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' inda al-'Arab* ("Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah-Dinamis: Kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab"). Di sini, "yang mapan" (*ats-tsâbit*) dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam didefinisikan oleh penulis sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya sebagai dasar bagi kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, "yang mapan" juga menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis. Sementara "yang berubah" (*al-mutahawwil*) didefinisikan oleh Adonis dalam dua pengertian: *pertama,* sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan, dan *kedua,* sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu). Akan tetapi, berdasarkan pengamatan dan penelitian Adonis, "yang mapan" (*ats-tsâbit*) dalam sejarah kebudayaan Arab-Islam ternyata juga tidak selalu mapan dan statis, begitu juga dengan "yang berubah" (*al-mutahawwil*), ia tidak selalu berubah dan dinamis.

Dalam buku ini, Adonis begitu cermat menggambarkan dan memetakan kecenderungan pemikiran dan kebudayaan Arab-Islam. Ia berhasil memotret gerak kebudayaan Arab-Islam yang menurutnya selalu terjadi pertentangan dan pertarungan antara pihak atau kelompok yang menginginkan ortodoksi (kemapanan) dengan pihak atau kelompok yang menginginkan perubahan dalam semua lini (teolgi, politik, budaya, hukum, dan bahasa-sastra-pusi), yang mana masing-masing kelompok merasa sebagai pihak yang benar. Tarik-menarik kepentingan dan juga perebutan klaim kebenaran itulah yang membuat gerak sejarah-kebudayaan Arab-Islam menjadi berkembang

dinamis, meskipun di sisi yang lain terkadang justru memunculkan anomali dan bahkan tidak jarang juga memakan korban jiwa.

Di sini harus diakui bahwa konteks kajian buku ini adalah kehidupan masyarakat Arab-Islam. Namun demikian, hal itu bukan berarti bahwa buku ini tidak memiliki konteks dan relevansi untuk masyarakat Indonesia. Sebab, masyarakat di kedua wilayah ini memiliki banyak kesamaan secara sosiologis dan juga keagamaan sehingga persoalan-persoalan yang muncul di wilayah Arab-Islam juga memiliki banyak kesamaan dengan persoalan yang muncul di negeri ini, terutama terkait dengan bagaimana memahami dan menyikapi hubungan antara teks dasar Islam (Al-Qur'an) dan tradisi keilmuan Islam dengan modernisasi yang merambah ke seluruh pelosok dunia, termasuk Indonesai.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, pertentangan antara pihak yang menghendaki kemapanan dengan yang menghendaki perubahan serta pertarungan untuk memperebutkan apa yang diklaim sebagaai "kebenaran" juga tidak kalah kerasnya. Masing-masing pihak saling bersaing dan bahkan tidak jarang saling menjegal untuk mendapatkan apa yang diklaim oleh mereka sebagai "yang benar". Puluhan kelompok keagamaan di negeri ini berebut klaim sebagai pihak yang memiliki kebenaran, sementara kelompok lainnya, yang berada di luar kelompoknya, dianggap sebagai pihak yang salah sehingga harus disingkirkan atau terkadang bahkan dianggap sah untuk dihancurkan.

Jika dicermati secara seksama, pertarungan untuk memperebutkan kebenaran, atau yang diklaim sebagai "yang benar", yang terjadi di negeri ini dalam seluruh aspeknya: ideologi, politik, hukum (Islam), dan kebudayaan, juga bertitik tolak dari bagaimana masing-masing kelompok menafsirkan, memahami, dan mendudukkan teks dasar keagamaan Islam (Al-Qur'an) serta tradisi keagamaan Islam dalam kehidupan modern sekarang ini. Sebagian kelompok mendasarkan seluruh pengetahuannya tentang kebenaran pada Al-Qur'an dan as-

Sunnah. Sementara sebagian yang lain mendasarkan pengetahuannya pada nalar, di samping tentunya juga tetap merujuk pada Al-Qur'an dan as-Sunnah. Di sisi yang lain, ada juga kelompok yang mencoba memadukan dua kecenderungan di atas. Kelompok ini sering disebut atau "mengklaim diri" sebagai kelompok moderat meskipun dalam kenyataannya kelompok yang terakhir ini lebih dekat dengan kelompok pertama, dan sering ikut memusuhi kelompok kedua.

Bagi kelompok pertama, kebenaran, seluruhnya, ada pada teks lahiriah Al-Qur'an dan as-Sunnah dan bahwa kehidupan yang ideal dalam semua aspeknya adalah kehidupan pada masa nabi. Oleh karena itu, carut-marutnya kehidupan sekarang ini dinilai oleh kelompok ini sebagai akibat dari sikap umat Islam yang tidak mau lagi menjadikan Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai rujukan dan dasar dalam menjalani kehidupan. Begitu juga kemajuan teknologi dan juga pradaban yang terjadi pada saat ini dianggap sebagai bukan sebuah kemajuan dan tidak memiliki nilai apa pun karena dianggap menyimpang dari Al-Qur'an dan as-Sunnah: tidak Islami. Bagi kelompok ini, kemajuan dan kesempurnaan hanya ada pada masa nabi sehingga mereka selalu dan akan terus berjuang untuk mewujudkan kehidupan seperti yang terjadi pada masa nabi tersebut. Ini mengandung arti bahwa gerak kehidupan dan kebudayaan dalam seluruh aspeknya harus ditarik mundur menuju kehidupan masa nabi, yakni kehidupan yang Islami. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika di negeri kita saat ini muncul segala sesuatu yang coba diberi citra "Islam", seperti Perda Syari'at Islam, Ekonomi Islam, Perbankan Islam (Syari'ah), matematika Islam, dan juga muncul wacana *khilafah,* sebuah konsep politik-kekuasaan yang khas Islam era klasik dan pertengahan.

Sementara itu, bagi kelompok kedua, kebenaran tidak selamanya bersumber dan ada pada Al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi nalar (*al-aql*) juga dapat menemukan kebenarannya sendiri. Meskipun demikian, hal itu bukan berarti bahwa kelompok ini menafikan kebenaran Al-Qur'an dan as-Sunnah. Hanya saja, bagi kelompok ini,

kebenaran tidak terletak pada teks lahiriah A-Qur'an dan as-Sunnah seperti yang dipahami kelompok pertama, tetapi ada pada nilai-nilai dasar yang terkandung dalam kedua sumber tersebut. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman rasional dan juga penggalian atas nilai-nilai dasar yang terkandung dalam A-Qur'an dan as-Sunnah, yang mana hal itu tentu tidak bisa dilakukan tanpa campur tangan nalar (*al-aql*). Dengan demikian, kelompok ini, berbeda dari kelompok yang pertama, mendudukkan nalar (*al-aql*) dalam posisi yang sangat penting di dalam proses mencari kebenaran.

Dua kecenderungan di atas, merepresentasikan adanya pertarungan wacana di antara kelompok-kelompok keagamaan yang ada di negeri ini untuk memperebutkan apa yang diklaim oleh mereka sebagai "yang benar". Sayangnya, dalam kehidupan praksis keagamaan, pertarungan wacana tersebut sering kali diiringi dengan pertarungan urat saraf dan bahkan tidak jarang melibatkan kekuatan fisik. Kelompok yang menghendaki kemapanan sering kali menunjukkan dominasinya atas kelompok pinggiran dengan cara memberikan stereotipe negatif, seperti menuduh tokoh atau kelompok lainnya yang memiliki pandangan atau cara beragama secara berbeda sebagai ateis, ahl bid'ah, atau Islam sesat, dan bahkan tidak jarang mereka juga melakukan penghakiman terhadap pihak yang dianggap menyimpang tersebut. Ada banyak contoh mengenai hal tersebut. Peristiwa pencekalan terhadap salah seorang tokoh senior NU karena dianggap melecehkan Al-Qur'an; penghakiman terhadap salah seorang ustadz di Malang dan ustadzah di Jakarta karena dianggap mengajarkan kesesatan, pengrusakan terhadap kantor dari salah satu organisasi keagamaan yang terjadi di berapa daerah, dan peristiwa-peristiwa lain yang terjadi di negeri ini, semuanya menunjukkan bahwa kelompok ini ingin meneguhkan dominasinya atas kelompok-kelompk yang lain dengan semua cara. Hal ini jelas sangat mirip dengan yang terjadi di dunia Arab-Islam di mana kelompok dominan yang menghendaki kemapanan sering memaksakan kehendak dan pemikirannya pada pihak lain yang tidak sepaham.

Buku ini akan memberikan informasi yang detil dan “telanjang” atas seluruh sisi kehidupan masyarakat Arab-Islam dan juga tentang gerak kebudayaan dan pemikirannya yang disertai dengan pertentangan dan pertarungan yang begitu keras di antara kelompok yang menghendaki kemapanan (*status quo*) dan yang menginginkan perubahan. Begitu terbuka, detil, dan kontrofersialnya pemberitaan yang ada dalam buku ini serta begitu kritisnya Adonis dalam melihat dan membaca setiap informasi (data) yang ada maka tidak mengherankan jika kritik dan juga cemoohan banyak dialamatkan pada buku ini dan juga kepada penulisnya. Akan tetapi sayangnya, kritikan tersebut lebih sering muncul dari tokoh yang sebenarnya tidak paham dengan gagasan yang diusung oleh Adonis. Oleh karena itu, kehadiran buku ini diharapkan akan mampu memberikan pemahaman yang lebih jelas tentang gerak kebudayaan Arab-Islam. Selain itu, buku ini juga diharapkan bisa memberikan wacana dan perspektif baru atas sejarah dan pemikiran Arab-Islam dengan segala dinamikanya.

Atas terbitnya buku ini, kami mengucapkan terima kasih, terutama kepada Adonis (Ali Ahmad Said), yang telah mempercayakan penerbitan buku ini dalam edisi Indonesa kepada kami. Terima kasih juga kepada Khairon Nahdiyyin yang di sela-sela kesibukannya mengajar dan menulis sudah bersedia menerjemahkan buku yang relatif tebal (empat jilid) ini dengan sangat baik dan cermat sehingga memudahkan kami dalam melakukan proses editing. Kami juga mengucapkan terima kasih kepada M. Fasol Fatawi yang sudah bersedia mengedit salah satu jilid dari buku ini (jilid pertama). Akhirnya, kepada para pembaca yang budiman kami sampaikan selamat mengkaji dan menjelajah dunia pemikiran Arab-Islam. (fm)

# Pengantar Penerjemah

Memberi pengantar berarti memberi gambaran umum mengenai persoalan utama yang dibicarakan dalam suatu buku sebagai sarana awal untuk membekali pembaca masuk ke dalamnya. Dengan asumsi demikian, sebenarnya buku ini tidak perlu diberi pengantar karena sejumlah tulisan telah diberikan sebagai pendahuluan dan pengantar bagi pembaca. Sebelum memasuki inti tulisan, pembaca akan menemukan sejumlah tulisan pengantar tersebut, di antaranya pengantar cetakan terbaru tahun 2002, pengantar cetakan ketiga, pengantar dari Dr. Paul Nwyia, dan dua pengantar dari penulis. Keseluruhan pengantar ini, yang menghabiskan sekitar 145 halaman, berbicara tentang buku ini. Dua pengantar pertama merupakan respons penulis terhadap perdebatan yang dimunculkan oleh buku ini setelah diterbitkan untuk pertama kalinya.[1] Pengantar ketiga merupakan catatan dari sang pembimbing buku ini yang berasal dari disertasi. Dua pengantar terakhir merupakan pengantar asli dari buku tersebut; yang pertama pengantar cetakan buku sementara yang kedua merupakan pengantar bagi buku secara keseluruhan.

[1] Sebagai contoh, baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Isykâliyyât al-Qirâ'ah wa Âliyyat at-Ta'wîl*, (Beirut: Al-Markaz ats-Tsqâfi al-Arabi, 1994), hlm. 227–251; Walid Nuwaihid, *Al-Mufakkirûn al-Arab wa Manhaj Kitâbah at-Târîkh*, (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1886), hlm. 100–151; dan Raja' al-Niqâsy dalam *Ashwât Ghâdibah fi al-Adab wa al-Naqd*, (Mansyûrât Dâr al-Âdâb,1970), hlm. 22–35.

Meskipun demikian, tidak ada salahnya apabila beberapa hal perlu disampaikan dalam pengantar ini walaupun secara singkat. Di antaranya mengenai Adonis (penulis buku ini) dan persoalan terjemahan.

Nama Adonis bukanlah nama asli. Adapun nama aslinya adalah Ali Ahmad Said. Nama Adonis diberikan oleh Anton Sa'adah, pendiri dan ketua Partai Nasionalis Syria di tahun 1940-an. Partai ini bertujuan menyatukan "Bulan Sabit dan Bintang", maksudnya persatuan Syria, Irak, dan Libanon sebagai bulan sabit, dan Siprus sebagai bintangnya. Persatuan ini didasarkan pada kesatuan budaya negara-negara tersebut di masa lalu, yaitu kesatuan yang didasarkan pada satu peradaban Phoenik kuno. Berdasarkan peradaban Phoenik kuno ini, partai tersebut menyerukan untuk menyatukan negara-negara itu dalam satu negara, yaitu Syria Raya. Untuk kepentingan tujuan tersebut, salah satu lembaga yang dibentuk Anton Sa'adah adalah lembaga sastra dan seni untuk menyuarakan tujuan dan mewujudkan impian partainya. Di sinilah Ali Ahmad Said bergabung dan mendapatkan nama Adonis dari Anton Sa'adah.[2]

Nama Adonis pada dasarnya adalah nama salah satu dewa dalam legenda Babilonia kuno. Dewa muda ini, yang dicintai Aphrodite, sang dewi cinta, merupakan simbol dari keindahan dan kebaikan. Ia lahir dari hubungan gelap antara sang raja Theyas atau Cinyras, raja Siprus, dengan puterinya Myrrha. Akibat hubungan itu, sebagai balasan atas kesalahannya, Myrrha berubah atau dikutuk menjadi pohon. Dari perut pohon inilah lahir Adonis sebagai simbol bagi kehidupan baru yang bebas dari dosa dan kenistaan.[3]

Dengan memberikan nama tersebut kepada Ali Ahmad Said, Anton Sa'adah ingin menghidupkan kembali masa lalu negera-negara

[2] Raja' al-Niqâsy, *Ashwât Ghâdibah fî al-Adab wa an-Naqd*, hlm. 26–27.

[3] *Ibid.,* hlm. 28. Lihat juga *Encyclopedia Americana*, I, (USA: Amerikana Corporation: 1978), hlm. 179.

tersebut. Ia meyakini bahwa masa lalu tersebut merupakan bagian dari proyek Syria Raya atau Bulan Sabit dan Bintang.[4]

Adonis, yang sekarang tinggal di Paris, Prancis, menurut penilaian Raja' al-Niqâsy, dapat dimasukkan ke dalam salah satu dari sepuluh besar penyair Arab yang lahir setelah Perang Dunia kedua. Ia lahir di Pegunungan Alawiyyin, Syria. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar di Tartus, dan masuk ke perguruan tinggi di Univeritas Syria, ia mendapatkan doktornya di Universitas St. Joseph di Beirut setelah mempertahankan disertasinya tentang "Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis)".

Ia merupakan penyair besar Arab kontemporer, atau tepatnya mungkin seorang budayawan besar Arab masa kini. Meskipun pada tataran popularitasnya di kalangan masyarakat Timur Tengah ia tidak begitu dikenal, ia diakui memiliki posisi yang menonjol dalam gerakan sastra kontemporer. Beberapa kali ia dicalonkan untuk mendapatkan hadiah Nobel di bidang sastra. Kebesaran Adonis dapat dilihat dari pengakuan Ali Harb yang mengatakan bahwa ia banyak dipengaruhi oleh gaya penulisan Adonis dalam melihat segala sesuatu. Citra Adonis, sebagai penulis, yang memancar begitu variatif dalam penglihatan Ali Harb, mendorongnya untuk melihat Adonis sebagai "pencipta atau kreator", penyair, kritikus, pemikir, buku, "nabi", dan pribadi.[5]

Sifat kreatif yang melekat padanya dapat dilihat pada tulisan-tulisan yang dapat dikatakan aneh, baik dalam gaya maupun makna yang ditampilkan. Oleh karena itu, Raja' an-Niqâsy mengatakan bahwa Adonis sebagai penyair bukanlah penyair yang sederhana dan mudah dijangkau. Lebih jauh ia mengatakan bahwa barangkali Adonis merupakan penyair Arab yang paling kompleks dan rumit.[6] Hal itu

---

[4] *Ibid.*

[5] Untuk mengetahui lebih jauh, lihat Ali Harb dalam *Hâkadza Aqra' mâ ba'da at-Tafkîk*, (Beirut: Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li al-dirâsât wa an-nasyr, 2005), hlm. 169–178.

[6] Raja an-Niqâsy, *Ashwât Ghâdibah*..., hlm. 25.

mungkin karena watak dasar yang dimunculkan Adonis dalam setiap tulisannya adalah sifat kebaruan. Sebagaimana diketahui bahwa setiap yang baru artinya berbeda dari yang sudah ada. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila pada awalnya apa yang ditampilkan Adonis tidak segera dapat ditangkap, kecuali setelah direnungkan dan didalami maknanya. Dalam banyak tempat dari bukunya, bisikan kebaruan tersebut dapat ditemukan. Dari sini tidak mengherankan kalau nama Adonis dekat sekali dengan kontroversi sehingga ia sering dicap sebagai murtad, kafir, dan bahkan oleh Prof. Shalih Judat ia dijuluki sebagai salah satu “berhala kejahatan” dan dituduh sebagai musuh bangsa dan nasionalisme Arab.[7] Catatan kaki pada pengantar pertama buku ini menjelaskan hal tersebut.

Sebagai salah satu pemikir Arab kontemporer, Adonis dapat dilihat bersama-sama dengan para pemikir lain dalam perspektif hubungan antara realitas kekinian dengan warisan masa lalu. Bagaimana manusia Arab, khususnya, dan masyarakat Islam umumnya, menyikapi dan memandang dua hal tersebut? Kekinian merupakan realitas yang dialami manusia Arab-Islam kontemporer dengan segala kompleksitasnya yang banyak disodorkan kepada mereka dari dunia di luar dunia mereka. Akan tetapi, pada saat yang sama secara psiko-historis mereka terikat dengan masa lalu yang tidak kalah kuatnya mencengkeram mereka. Inilah problem utama yang dihadapi oleh para pemikir Arab semenjak mereka dihadapkan dengan apa yang disebut sebagai Era Kebangkitan.

Secara umum, respons mereka dalam merumuskan pemikirannya dilatarbelakangi oleh realitas mayoritas umat Islam yang memiliki kecenderungan untuk kembali ke masa lalu atau era keemasan; masa Abbasiyah atau era kodifikasi dalam masalah pemikiran, dan era kenabian dan para penggantinya (Khulafaurrasyidin) dalam masalah moral. Para pemikir tersebut ingin menguji keabsahan kembali ke masa tersebut. Dalam deretan pertama, yaitu yang meng-

[7] *Ibid.,* hlm. 24

arahkan perhatiannya pada masalah pemikiran dengan fokus era kodifikasi, bisa disebut di sini, sebagai contoh semata, Muhammad Abed al-Jabiri, Nashr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi, dan Mohammed Arkoun, sementara dalam deretan kedua, nama-nama yang dapat disebutkan, di antaranya, adalah Khalil Abd al-Karim, Sayyid al-Qimani, dan Said al-Asymawi. Adonis sendiri dapat dimasukkan dalam deretan yang pertama.[8]

Muhammad Abed al-Jabiri melalui proyek "Kritik Nalar Arab" melihat warisan intelektual masa lalu Arab-Islam dalam tiga corak epistemologi, yakni bayani, irfani, dan burhani. Ketiga aliran ini tidak dapat diusung untuk menyelesaikan masalah kekinian karena keterbatasan dan kekurangan masing-masing aliran tersebut. Bayani dianggap tidak mampu menyelesaikan persoalan karena ia terpaku hanya pada bahasa, dan itu pun bahasa Arab, sementara Islam meskipun diturunkan melalui bahasa Arab, ia tidak semata-mata untuk bangsa Arab. Irfani dianggap tidak dapat diandalkan karena lebih bercorak mitis, dan memperlakukan mitos-mitos bukan sebagai mitos sebagaimana yang terdapat dalam kajian antropologi, melainkan difungsikan secara keagamaan, dan dijadikan sebagai hakikat tertinggi. Yang terakhir, burhani, bersifat eklektif dan membaurkan antara teologi, tasawuf, dan filsafat. Sifat eklektif ini yang membuat burhani secara epistemologis menjadi fragmentatif, tidak menyatu. Sebagai alternatif yang diajukan oleh Abed al-Jabiri adalah model Ibn Hazm dengan kritiknya, Ibn Rusyd dengan rasionalismenya, asy-Syathibi dengan model *ushul*-nya, dan Ibn Khaldun dengan historiografinya.

Nashr Hamid Abu Zaid melalui proyek "Kesadaran Ilmiah"-nya mencoba meretas struktur pemikiran Arab-Islam dengan jalan menengok kembali hubungan antara teks utama dalam Islam, Al-

[8] Pengantar ini tidak berpretensi untuk menjelaskan panjang lebar mengenai pikiran-pikiran para tokoh-tokoh tersebut, melainkan hanya untuk memberikan gambaran sepintas mengenai posisi mereka dalam kaitannya dengan satu persoalan tertentu. Hal itu karena seluruh pemikir tersebut memiliki banyak dimensi yang tidak dapat direduksi dalam satu persoalan tersebut.

Qur'an, dengan pembacanya, atau sebaliknya. Dalam melihat hubungan tersebut ia melakukan pembacaan terhadap pembacaan para figur utama dalam pemikiran Islam: asy-Syafi'i, al-Ghazali, Muktazilah, dan Ibn Arabi terhadap teks utama agama. Di pihak lain, ia menyoroti mekanisme internal teks dasar itu sendiri. Kesimpulan yang dicapai adalah bahwa pembacaan terhadap teks dasar tidak dapat dikatakan steril dari pengaruh soso-historis pembacanya. Artinya, hasil pembacaan tidak sama dengan objek yang dibaca. Yang pertama sangat dipengaruhi oleh ruang dan waktu sehingga bersifat temporal dan karenanya bisa diperbarui dan diubah seiring dengan perkembangan. Sementara itu, yang kedua, sebagai teks dasar agama, bersifat final sehingga ia bersifat tetap dan tidak bergantung dengan ruang dan waktu, dan karenanya tidak dapat diperbarui ataupun diubah.

Bagi Hassan Hanafi, proyek "Tradisi dan Pembaruan" (*At-Turâts wa at-Tajdîd*) berarti berusaha membangun persoalan-persoalan perubahan sosial secara alami dan dalam perspektif kesejarahan. Dalam hal ini, tradisi tidak dapat diabaikan karena ia merupakan endapan psikologis suatu bangsa. Ia yang lebih dahulu ada. Oleh karena itu, ia harus diperhatikan dalam rangka memberikan jaminan agar proses keberlangsungan suatu budaya bangsa terjaga, agar kekinian dapat dibumikan, dan agar tradisi dapat digerakkan mengiringi kemajuan dan juga agar ia bisa ikut terlibat dalam persoalan-persoalan perubahan sosial.

Oleh karena tradisi dalam wujudnya beragam maka persoalan "Tradisi dan Pembaruan" salah satu maknanya adalah persoalan bagaimana menarik ulang segala kemungkinan dalam berbagai persoalan yang ada, dan memilih ulang berbagai alternatif yang sudah ada sesuai dengan kebutuhan zaman, tentunya dengan metode penafsiran baru yang melampaui metode-metode penafsiran yang dikenal tradisi lama di satu sisi, dan dengan metode penafsiran yang komprehensif di sisi yang lain.

Berangkat dari metode arkeologi pengetahuan, Arkoun membedakan antara "tradisi ideal" sebagai hasil dari perjuangan misi Al-

Qur'an selama 20 tahun di Makah dan Madinah untuk menancapkan dirinya dalam pentas sosial budaya yang berseberangan dengannya, dengan tradisi-tradisi yang muncul setelahnya sebagai hasil pembacaan terhadap, atau pengulangan dari, tradisi ideal tersebut. Bagi Arkoun, yang harus dilakukan adalah kembali ke materi dasar yang terdapat dalam akarnya yang paling awal. Kembali di sini bukan berarti mengulang-ulang, melainkan kembali ke masa mitis yang membangunnya. Artinya, kembali ke waktu dan ruang yang telah diubah dan dipelesetkan oleh pembacaan-pembacaan dan tindakan-tindakan tradisional yang silih berganti. Oleh karena itu, untuk melakukan pembacaan terhadap "tradisi yang ideal" tersebut diperlukan tiga hal: *pertama*, prioritas utama pendekatan semiotika atau semantik kebahasaan; *kedua*, pendekatan kesejarahan dan sosiologis, dan *ketiga*, sikap teologis. Dari sini, Arkoun memperlakukan materi dasar, atau teks dasar agama, sebagai fakta bahasa yang muncul dari suatu tindak kebahasaan, yang senantiasa harus dipahami dalam suatu momen dan sikap tertentu.

Sementara ketiga tokoh berikutnya, yaitu Khalil Abd al-Karim, Sayyid al-Qimani, dan Said al-Asymawi, seluruhnya memfokuskan kajiannya pada aspek sosio-historis masyarakat Arab pada era kenabian, bahkan lebih dari itu pada proses pembentukan masyarakat tersebut di masa-masa sebelumnya, terutama tokoh yang kedua, Sayyid al-Qimani.

Kesimpulan yang dapat diperoleh dari para pemikir tersebut, meskipun cara yang mereka pakai berbeda-beda satu sama lain, secara umum adalah: *pertama*, baik era kodifikasi maupun era kenabian tidak dapat ditarik-ulang begitu saja tanpa mempertimbangkan proses pembentukannya. Artinya, hasil dari era tersebut tidak dapat diperlakukan secara mutlak. *Kedua*, semuanya bertitik tolak pada kemampuan nalar untuk menjembatani dialektika antara teks utama dengan realitas yang senantiasa mengalami perubahan dan perkembangan. Dengan demikian, seluruh tradisi, di luar tradisi ideal, harus senantiasa diperbarui sejalan dengan perubahan yang terjadi dengan

menggunakan perangkat-perangkat yang juga mengalami perubahan dan perkembangan.

Buku ini berjudul asli *Ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ' wa al-Ittibâ' inda al-Arab*.[9] Secara harfiyah, judul tersebut dapat diterjemahkan sebagai "Yang Mapan (Statis) dan Yang Berubah (Dinamis), kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab". Yang dimaksud dengan "yang mapan" dan "yang berubah" di sini bukan ajaran (agama Islam), tetapi cara pandang dan kecenderungan manusia Arab-Islam dalam melihat dua hal, yaitu masa lalu dan kini, keyakinan dan realitas, wahyu dan akal, warisan dan sesuatu yang datang luar. Cara pandang dan kecenderungan tersebut tercermin dalam seluruh perwujudan budaya dan peradaban mereka, politik, keilmuan dengan segala cabangnya, terutama ilmu-ilmu keagamaan (fiqh, tasawuf dan teologi) dan ilmu-ilmu kebahasaan dan kesastraan.

Oleh karena demikian maka yang dikaji oleh Adonis dalam buku ini adalah data-data yang berkait dengan cara pandang manusia Arab-Islam terhadap realitas masa lalu dan kaitannya dengan realitas kekinian yang temporal. Data-data tersebut berupa tulisan, pernyataan, dan sikap terhadap hubungan dua realitas tersebut. Ia mengurai dan mengeksplorasi secara dalam data-data tersebut. Ia mencoba menguak signifikasi apa yang mungkin disingkapkan dari data-data tersebut. Hasil dari eksplorasi data-data inilah yang mencengangkan dan mengejutkan banyak orang. Akibatnya, ia dituduh dengan berbagai tuduhan negatif. Padahal sebenarnya dia hanya sekadar menjelaskan apa yang dikatakan para pemikir Arab-Islam masa lalu terkait dengan persoalan tertentu. Ia tidak berbicara tentang persoalan itu secara langsung, tetapi berbicara tentang pernyataan para

[9] Sebelum cetakan terakhir, yang menjadi dasar penerjemahan, buku tersebut terdiri dari 3 jilid, sementara cetakan terakhir menjadi 4 jilid. Perbedaan antara keduanya hanya terletak pada jilid ketiga. Jilid ketiga pada edisi pertama dijadikan sebagai jilid keempat, dan jilid ketiga pada cetakan terakhir merupakan materi baru.

pemikir tentang persoalan tersebut. Dengan kata lain, Adonis ingin melihat bagaimana para pakar Arab-Islam itu mencitrakan objek yang dikajinya. Jadi, kalau ia berbicara tentang Islam, Al-Qur'an,[10] ataupun yang lainnya, artinya ia tidak dengan sendirinya berbicara mengenai hal tersebut.

Berangkat dari cara baca seperti itu, ia mendapati dua kecenderungan yang senantiasa bertarung dalam sejarah budaya Arab-Islam, kecenderungan terhadap kemapanan dan kecenderungan terhadap perubahan. Akan tetapi, yang paling dominan dalam pertarungan tersebut semenjak sejarah budaya dan peradaban Arab-Islam terbentuk hingga sekarang ini—dan dominasi tersebut pada umumnya karena dukungan teologis dan politik—adalah kecenderungan terhadap kemapanan dalam segala manifestasinya. Bagi kecenderungan yang pertama, masa lalu sudah selesai, sempurna dan tidak perlu ditambah lagi. Masa kemudian hanya meniru dan menjalankan masa lalu. Sementara itu, kecenderungan yang pertama melihat masa lalu belum selesai dan harus diteruskan dan diperjuangkan hingga mencapai kesempurnaan, dan ini tidak akan pernah didapatkan. Oleh karena itu, perjuangan untuk mendapatkan tidak pernah berhenti sampai kapan pun. Oleh karena kecenderungan yang pertama begitu dominan maka kecenderungan terhadap perubahan hanya sebagai riak-riak kecil yang sewaktu-waktu dapat dihapuskan, ditekan, dan bahkan ditiadakan.

Oleh karena kecenderungan terhadap kemapanan merupakan kecenderungan yang paling dominan dalam sejarah Arab-Islam maka tidak mengherankan jika kebudayaan mereka kering dari kreativitas sementara kreativitas ini dalam pandangan Adonis merupakan faktor

---

[10] Apabila pembaca ingin mengetahui pandangan pribadi Adonis tentang Al-Qur'an, silahkan membaca makalahnya yang berjudul "Teks Al-Qur'an dan Cakrawala Penulisan", dalam sebuah buku yang diberi judul dengan mengambil judul makah tersebut. Makalah di atas merupakan tulisan yang disampaikan dalam sebuah kuliah di College du Franc pada 3 Syubâth 1992. Judul awalnya adalah "Teks al-Qur'an: Sebuah tulisan bukan puisi dan bukan prosa". Al-Qur'an dilihat dalam perspektif proses kreativitas di mana sang penulis tidak terikat secara kaku dengan konvensi yang berlaku dalam masyarakat. Sebaliknya, ia leluasa untuk mengeksplorasi apa yang ingin disampaikannya dengan caranya sendiri.

paling penting dalam pengembangan kehidupan. Pada gilirannya, tidak aneh pula apabila kebudayaan tersebut dalam pertarungannya dengan kebudayaan lain, secara eksternal selalu mengalami kekalahan. Kekalahan ini pada gilirannya memunculkan kompleksitas secara psikologis yang tercermin pada dualisme dalam kehidupan yang tidak pernah terpecahkan.

Terjemahan buku ini semestinya sudah terbit pada pertengahan tahun lalu. Akan tetapi karena proses penerjemahan yang dihadapi penerjemah semata-mata bukan masalah internal buku ini, tetapi juga faktor eksternal yang terkait dengan kesehatan, sehingga terjemahan menjadi molor dan melenceng dari jadwal yang semestinya.

Secara internal, persoalan yang dihadapi penerjemah selama proses menerjemahkan buku ini terkait dengan teknis penerjemahan. *Pertama,* teknis penerjemahan istilah-istilah dasar yang dipakai dalam buku ini, yaitu yang berkaitan dengan istilah-istilah turunan dari konsep *tsâbit* dan *mutahawwil*. Masuk dalam kategori yang pertama adalah istilah-istilah seperti *ittibâ'iyyah, naqliyyah, taqlîdi, qadîm, al-maurûts,* dan semacamnya. Sementara yang masuk dalam istilah kedua adalah istilah-istilah seperti *ibdâ'iyyah, aqliyyah, muhdats,* dan *al-wafîd*. Dalam menerjemahkan kata-kata tersebut, penerjemah kadang-kadang menggunakannya secara tumpang tindih berdasarkan konteks pembicaraan karena Adonis sendiri juga terkadang menggunakan istilah-istilah itu secara bergantian.

Kesulitan lain berkaitan dengan puisi-puisi yang dijadikan dasar pijakan bagi kesimpulan yang diambil penulis. Dalam hal ini, puisi yang dijadikan pijakan ada dua. Yang pertama terkait dengan gejala formal puisi Arab, dalam ilmu *Arudh wa al-Qawâfi* (Prosodi Arab). Dalam kasus ini, penerjemah membiarkan puisi itu apa adanya, tanpa menerjemahkan karena terjemahan atas puisi tersebut tidak diperlukan sama sekali karena ini sangat teknis formal puisi Arab tradisional. Yang kedua adalah puisi-puisi yang memang berkaitan dengan pesan

yang ingin disampaikan, dan pesan-pesan ini yang dijadikan acuan Adonis dalam memberikan analisis dan kesimpulan. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk menerjemahkan; terkadang secara harfiah dan kadang-kadang langsung pada maksud yang ingin disampaikan. Secara umum, yang dilakukan penerjemah terhadap puisi-puisi itu adalah menerjemahkannya secara harfiyah.

Problem lain yang masih berkaitan dengan puisi adalah banyak bait puisi yang ketika dicek dalam antologi aslinya ditemukan ketidaksamaan redaksi, bahkan perbedaan tulisan. Dalam menghadapi masalah seperti ini, penerjemah lebih mengandalkan redaksi yang ditemukan dalam antologi aslinya.

Masalah lainnya adalah menyangkut persoalan catatan kaki. Catatan *footnote,* di jilid I dan II, ditemukan lebih banyak dari jumlah angka yang mengacu pada catatan kaki. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk mengecek catatan kaki sebelum kemudian menempatkan angka *footnote* pada teks utamanya. Adapun masalah terakhir, sebagai problem yang selalu muncul dalam menerjemahkan bahasa Arab adalah mengalihkan tulisan Arab terkait dengan nama Barat. Apabila nama tersebut dikenal luas, pengalihan tulisan tidak akan menimbulkan problem sama sekali. Akan tetapi, ketika nama yang bersangkutan tidak begitu dikenal maka di situlah muncul problem. Dalam hal ini, penerjemah mencoba untuk menuliskannya, tentunya setelah mencari informasi dari berbagai rujukan, berdasarkan prinsip-prinsip transliterasi yang berlaku dalam bahasa Arab ketika mengalihkan bahasa asing, terutama dari Eropa. Tingkat ketepatannya memang tidak bisa dijamin, namun bagaimanapun juga harus dialihkan ke tulisan latin.

Joho, 27 Mei 2007

Khairon Abu Asdavi

# Pengantar Cetakan Baru

## 1

Saya mendefinisikan yang mapan (*ats-tsâbit*) dalam bingkai kebudayaan Arab sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, dan yang menjadikan sifat kemapanannya (*tsabât*) sebagai dasar bagi kemapanan, baik dalam memahami maupun mengevaluasi. Selain itu, yang mapan (*ats-tsâbit*) menegaskan dirinya sebagai makna satu-satunya yang benar bagi teks tersebut, dan berdasarkan hal itu, ia menjadi otoritas epistemologis.[1]

[1] Barangkali, di sini, saya mengulang kembali, namun pengulangan ini merupakan suatu keharusan, khususnya dalam menjelaskan kekaburan yang masih menghinggapi sebagian di antara pembaca buku ini, salah paham yang menyebabkan munculnya pemahaman yang keliru secara keseluruhan.

Saya tegaskan, umpamanya, bahwa manusia dalam sudut pandang kebudayaan yang dominan tampak seolah-olah hanya hidup dalam masa lalu, atau khamer dalam sudut pandang sufi tampak sebagai Allah. Mereka kemudian memberikan komentar terhadap penegasan saya tersebut dengan mengatakan bahwa Adonis berpendapat manusia Arab hanya hidup di masa lalu, dan bahwa khamer adalah Allah. Setelah itu, mereka menarik kesimpulan bahwa Adonis anti-manusia Arab, anti kebudayaan Arab, dan di samping itu, dia apostik dan kafir.

Pendapat-pendapat mereka mengenai buku ini, seluruhnya, semacam itu dan sebatas itu. Sejak awal mereka mengacaukan atau menjungkirbalikkan apa yang saya katakan, baik karena berniat jahat maupun karena ketidakmengertian mereka. Yang jelas, tampak bahwa mereka tidak membaca, bahkan terhadap judul buku yang tidak hanya berbicara dalam kerangka kebudayaan dan nalar Arab tentang kemapanan semata, sebagaimana yang mereka duga, tetapi juga tentang perubahan. Tidak hanya tentang peniruan (*itbâ'*) semata, tetapi juga kreativitas. Dari sini, mereka sebenarnya tidak mengajukan materi baru apa pun yang patut dibicarakan dengan mereka atau pantas diberi sanggahan.

Sementara itu, saya mendefinisikan yang berubah (*al-mutahawwil*) dengan dua pengertian: *pertama,* sebagai pemikiran yang berdasar pada teks, namun melalui interpretasi yang membuat teks dapat beradaptasi dengan realitas dan perubahan. *Kedua,* sebagai pemikiran yang memandang teks tidak mengandung otoritas sama sekali, dan pada dasarnya pemikiran tersebut didasarkan pada akal, bukan *naql* (tradisi atau wahyu).

Akan tetapi, dalam sejarah, yang mapan (*tsâbit*) tidak selalu mapan dan statis, dan yang berubah (*mutahawwil* ) tidak selalu berubah dan dinamis. Sebagian dari yang berubah atau dinamis (*mutahawwil*) tidak berubah dalam dirinya sendiri, tetapi berubah sebagai oposisi dengan satu atau lain bentuk, dan berada di luar kekuasaan dengan satu atau lain bentuk pula.

Di samping itu, definisi tersebut tidak bersifat evaluatif, tetapi deskriptif. Kata *tsâbit* (yang mapan) dan *mutahawwil* (yang berubah) hanya istilah teknis-prosedural yang saya pandang memungkinkan saya untuk mengenali secara lebih detil dan objektif gerak kebudayaan Arab-Islam.

**2**

Akar problematika epistemologi Arab adalah kecenderungan yang memegang kemapanan teks pada aras keagamaan. Kecenderungan ini menganalogkan sastra, puisi, dan pemikiran secara umum pada agama. Oleh karena aliran ini, lantaran alasan-alasan historis, merupakan representasi dari pendapat kekuasaan maka kebudayaan Arab yang hegemonik adalah kebudayaan kekuasaan. Dalam arti bahwa kebudayaan tersebut merupakan kebudayaan milik pihak yang mapan (*tsâbit*). Demikianlah, dalam praktiknya terjadi pemisahan antara agama-politik di satu sisi, dan budaya dari sisi yang lain. Pengetahuan agama yang unik berubah menjadi preskriptif-epistemologis yang bersifat umum.

**3**

Ada banyak pendapat yang menjelaskan kemapanan dan signifikansinya. Di antara berbagai pendapat tersebut, saya memilih tiga pendapat yang saya rasakan sangat eksplanatif dan representatif. *Pertama* ath-Thabari, *kedua* Ibn Hazm, dan *ketiga* Ibn Taimiyah. Ketiga pendapat tersebut dapat dianggap sebagai ringkasan dari pandangan yang dominan mengenai kemapanan.

Ath-Thabari mendefinisikan pengetahuan melalui definisi yang ia buat mengenai takwil dan wilayahnya. Ia mengatakan: “Takwil terhadap seluruh ayat Al-Qur’an ada tiga sisi:

1. Sisi pertama, tidak ada jalan ke arah takwil. Sisi ini hanya Allah sendiri yang mengetahuinya, dan pengetahuan mengenai hal itu tertutup bagi seluruh makhluk (ruh, nasib ... dan lain sebagainya).
2. Sisi kedua adalah persoalan yang, untuk mengetahuinya, Allah hanya memberikan kepada nabi-Nya saja, sementara umatnya tidak (persoalan ini termasuk yang dibutuhkan manusia, namun jalan untuk mengetahuinya hanya melalui penjelasan rasul).
3. Ketiga adalah persoalan yang pengetahuan tentangnya hanya dimiliki oleh ahli bahasa, yaitu bahasa yang dipakai Al-Qur’an. Ini merupakan ilmu interpretasi terhadap ke-Arab-an dan *i’râb* Al-Qur’an. Pengetahuan ini hanya dapat diperoleh oleh mereka yang masuk dalam kategori orang yang ahli bahasa Al-Qur’an.

Dengan demikian, tampak bahwa pengetahuan memiliki prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah, dan bahwa ada pribadi-pribadi tertentu yang secara khusus memiliki pengetahuan tersebut. Hanya mereka yang memiliki, sementara yang lainnya harus mengambil atau menukil pengetahuan dari mereka. Oleh karena itu, ketika ditanya: siapa ahli takwil (dan orang yang memiliki pengetahuan, *arif*) yang paling berhak mendapatkan kebenaran di dalam menakwilkan (mengetahui) apa saja yang mungkin ditakwilkan, ath-Thabari memberikan jawaban kepada kita:

1. Dia adalah "yang paling jelas argumennya mengenai sesuatu yang ia interpretasikan dan tafsirkan, yaitu persoalan yang interpretasinya diserahkan kepada Rasulullah Saw. saja, tidak kepada umatnya. Yakni khabar-khabar yang dipastikan [berasal] dari beliau baik melalui penukilan yang mutawatir maupun melalui *dalâlah* yang keabsahannya dapat dipertanggungjawabkan.
2. Dia "yang paling jelas pembuktiannya berkaitan dengan apa yang ia ungkapkan dan jelaskan. Yaitu persoalan yang untuk mengenalinya dapat ditangkap melalui bahasa baik melalui puisi-puisi mereka yang beredar maupun melalui logika dan bahasa mereka yang melimpah dan beredar luas."
3. Dia "yang paling sejalan—berkaitan dengan apa yang dia interpretasikan dan tafsirkan—dengan pendapat-pendapat *salaf* dari kalangan sahabat dan para imam, serta kalangan ulama *khalaf* generasi tabi'in, dan para tokoh panutan umat".

   "Interpretasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang pengetahuan tentang hal itu hanya dapat ditangkap melalui teks penjelasan nabi, atau melalui ketetapan beliau terhadap maknanya, maka tidak diperkenankan bagi siapa pun untuk mengeluarkan pendapat mengenai hal itu. Sekalipun ia benar dalam hal itu, ia salah di dalam bertindak memberikan pendapatnya sendiri. Sebab, kebenarannya bukan kebenaran orang yang yakin bahwa dia benar, melainkan kebenaran tersebut hanyalah ketepatan yang dilakukan oleh orang yang menduga-duga. Orang yang memberikan pendapat tentang agama Allah berdasarkan sangkaan, berarti mengatakan terhadap Allah sesuatu yang tidak ia ketahui." Inilah yang ditegaskan oleh hadits *ma'tsûr*: "Siapa saja yang berkata tentang Al-Qur'an berdasarkan pendapatnya, kemudian ia ternyata benar, sebenarnya ia telah melakukan kesalahan."[2]

---

[2] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ây Al-Qur'ân*, Juz I, Cet. II, (Kairo: Al-Babi Al-Halabi, 1954), hlm. 35 dan 45.

Dalam konteks ini, saya (penerjemah) sengaja tidak menerjemahkan kata ini dengan arti "teks" dengan pertimbangan kata tersebut terkait dengan konsep mengenai struktur

Penjelasan ath-Thabari cukup jelas, tidak memerlukan interpretasi. Pengetahuan harus berdasar teks dan berita, bukan nalar. Jalan yang benar untuk mendapatkan pengetahuan adalah al-Kitab (Al-Qur'an), Sunnah dan *al-Atsar*. Demikianlah, kita melihat bahwa struktur pengetahuan dalam Islam, menurut ath-Thabari, adalah struktur kenabian-*naqliyah*, bukan struktur pengkajian dan kritik yang logis. Oleh karena itu, kita melihat bahwa pengetahuan di luar *naql* hanyalah bid'ah dan sesat.

Jika kita memahami betapa luas cakupan dari sesuatu yang dibangun oleh dan atas nama agama dalam masyarakat Arab, dan jika kita dapat menangkap bahwa agama merupakan agama umat, dan bahwa pada gilirannya pengetahuan adalah pengetahuan umat, kita akan dapat memahami alasan mengapa "perpecahan dilarang", dan mengapa "bersatu merupakan keharusan." Keduanya berarti bahwa tidak ada perpecahan pemikiran atau epistemologis, yang ada hanyalah keharusan memegang pengetahuan yang disepakati berdasarkan *naql* (tradisi atau wahyu). Keduanya juga berarti bahwa satu umat hanya memiliki satu kebenaran, maksudnya satu pengetahuan dan satu kebudayaan. Atau dengan ungkapan lain, keseragaman agama pada suatu kelompok mengharuskan keseragaman pemikiran-epistemologis. Di sini pula kita menemukan sesuatu yang menjelaskan kepada kita—menurut pendapat ath-Thabari—adanya kesatuan organik antara agama dan politik atau antara kuasa teks dengan teks kekuasaan.

## 4

Ibn Hazm al-Andalusi mendefinisikan *nash* sebagai berikut: "Kata yang muncul dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah, yang menjelaskan hukum-hukum dari segala sesuatu dan tingkatan-tingkatannya (hukum). Ia adalah *azh-Zhâhir*, yaitu suatu (makna) yang dituntut

---

makna atau pola-pola makna dalam bahasa Arab sebagaimana yang dijelaskan dalam ushûl fiqh.

(dimaksudkan) oleh kata dalam bahasa yang dinyatakan."[3] Di sini, Ibn Hazm memberikan dimensi kepastian pada tekstualitas pengetahuan dan kebenaran, dan pada keistimewaannya yang otoritatif-mutlak melalui penolakan dirinya untuk mengikuti seluruh pendapat, bahkan pendapat yang dikatakan oleh para sahabat dan tabi'in, dan melalui penegasannya bahwa perselisihan mengenai sesuatu harus dikembalikan kepada Allah dan rasul, atas dasar ayat:

> Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, dan taatlah kepada rasul dan mereka yang memegang kekuasaan di antara kalian. Jika kalian berselisih mengenai sesuatu hal maka kembalikanlah kepada Allah dan rasul, apabila kalian memang beriman kepada Allah dan hari akhir.[4]

Jika Ibn Hazm menolak mengikuti pendapat para sahabat dan tabi'in, tentunya ia juga menolak mengikuti pendapat para *fuqahâ'*. Ia menjelaskan sikapnya ketika mengatakan bahwa mengikuti pendapat belum terjadi di masa sahabat, tidak pula di masa tabi'in. Taklid merupakan bid'ah yang baru terjadi pada "abad IV H., yang dinilai negatif (*bid'ah*) dalam bahasa rasul", "dan pada tiga abad pertama tidak ada seorang pun yang bersikap taklid kepada seorang sahabat, tabi'in, atau imam yang seluruh pendapatnya dijadikan rujukan (dijadikan madzhab) sebagaimana adanya, kemudian dipegangi dan difatwakan kepada masyarakat."[5]

Ibn Taimiyah mengatakan: "Bid'ah lahir dari kekafiran". Siapa saja yang menandingi al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah dengan nalar maka pendapatnya muncul dari pendapat orang-orang sesat". Mereka yang menandingi al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah dengan apa yang mereka sebut sebagai ilmu-ilmu rasional semacam kalam dan filsafat, mereka sebenarnya membangun persoalan mereka atas dasar pendapat-pendapat yang tidak jelas dan global yang memuat

[3] Ibn Hazm al-Andalusi, *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusi*, juz IV, diedit oleh Dr. Ihsân Abbâs, (al-Mu'assasah al-Arabiyyah lidirasah wa al-Nasyr, 1981), hlm. 415.

[4] QS. an-Nisâ' [4]: 59.

[5] Ibn Hazm, *Rasâ'il Ibn Hazm* ..., juz III, hlm. 166–167.

kemungkinan berbagai makna. Ketidakjelasan yang terdapat di dalam pendapat-pendapat tersebut, baik secara eksplisit maupun implisit, menyebabkan pendapat-pendapat tersebut bisa benar dan salah. Di samping juga karena kebenaran yang ada di dalamnya masih mengandung kemungkinan salah sebab adanya kesamaran dan ketidakjelasan. Selain itu, mereka menandingi teks-teks para nabi dengan kebatilan yang terdapat di dalam pendapat-pendapat mereka (...). Inilah yang menyebabkan umat-umat sebelum kita tersesat, dan inilah yang menyebabkan lahirnya bid'ah."

Oleh karena itu, bid'ah tidak semata-mata (sesuatu yang) baru muncul baik yang baru muncul itu berupa kosa kata maupun sesuatu, tetapi bid'ah sebenarnya terdapat dalam makna yang keliru, yang dibawa oleh sesuatu yang baru tersebut. Ilmu kalam, misalnya, tidak dinilai negatif oleh para imam "karena kosa katanya yang baru", tetapi mereka menilai negatif "karena ilmu ini memuat ajaran-ajaran keliru yang bertentangan dengan al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah (...). Dan, semua yang bertentangan dengan al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah secara pasti adalah batil. Hal itu karena ajaran-ajaran "yang benar adalah yang terdapat pada dua hal (sumber) tersebut".[6]

Pendapat-pendapat ini, sebagaimana telah saya singgung, merupakan sisi kemapanan teori keagamaan yang menjadikan dirinya sebagai parameter bagi pengetahuan secara umum. Oleh karena itu, apa saja yang berbeda dengannya, dalam wilayah pengetahuan mana pun, dicap sebagai "ajaran yang sesat" sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibn Taimiyah. Kemapanan teoretis ini menjadi teks kedua yang menduduki posisi teks pertama (teks wahyu) sehingga saat ini sulit bagi kita untuk dapat melampauinya—agar kita dapat melakukan pembacaan secara khusus dan menulis teks kita yang baru dan khusus, mulai dari teks pertama.

---

[6] Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*, juz I, bagian pertama, diedit oleh Muhammad Rasyâd Sâlim, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1971), hlm. 191, 209 dan 232.

**5**

Pada saat ini, muncul modernitas. Modernitas sendiri merupakan perpanjangan dari apa yang saya sebut sebagai *tahawwul* (perubahan), dan perubahan muncul dari asumsi adanya kurang atau tidak adanya pengetahuan di masa lampau. Kekurangan atau ketiadaan ini mungkin diganti dengan mengambil sesuatu untuk pemikiran atau pengetahuan tertentu dari bahasa asing ini atau itu, namun mungkin juga dengan melakukan upaya kreativitas. Dengan demikian, modernitas adalah menyatakan sesuatu yang belum diketahui oleh tradisi kita, atau mengungkapkan sesuatu yang tidak diketahui dari satu sisi, dan menerima ketidakberhinggaan pengetahuan di sisi yang lain.

Salafiyah yang merupakan perpanjangan dari apa yang saya sebut sebagai *tsabât* (kemapanan), berangkat dari asumsi bahwa pengetahuan melalui teks dan *naql* adalah paripurna sehingga kemodernan tidak memiliki makna pentingnya ketika berhadapan dengan suatu bahasa yang telah mewujudkan kreativitas paripurnanya yang tidak mungkin dilampaui. Oleh karena itu, pemikiran lain dan juga kreativitas menjadi tidak diperlukan. Dengan demikian, yang dibutuhkan oleh masyarakat, menurut pandangan ini, adalah menjadikan masa lalu senantiasa terus hadir.

Inilah dua konsep yang saling menegasikan antara satu dengan yang lainnya. Salah satunya muncul dari sikap yang terus-menerus mencairkan identitas dalam masa kini dan masa datang dengan pengetahuan lama yang sudah berlalu dan bahasa yang mengekspresikannya, sementara yang lainnya muncul dari sikap menegasikan sikap mencairkan identitas tersebut.

Penjelasan di atas menyingkapkan dilema dalam realitas pemikiran Arab dominan, singkatnya adalah sebagai berikut:

1. Pengetahuan tekstualitas tidak dapat disejajarkan dengan kriteria apa pun di luar dirinya, dan tidak dapat dimajukan di luar pengetahuan ini.

2. Bahasa Arab dan kreativitasnya, khususnya kreativitas puitiknya, tidak dapat disejajarkan dengan kriteria apa pun di luar dirinya.

Dua prinsip ini merupakan kriteria tekstual yang menegaskan: (1) otoritas; (2) bahwa kebenaran tidak terdapat di dunia, manusia, atau alam, tetapi ada dalam teks; (3) pemahaman terhadap realitas harus sejalan dengan teks, (4) anti kritis, maksudnya menekankan pemikiran dogmatis misionaris-praktis moralis; (5) bahwa kebangkitan adalah kembali ke teks dasar; (6) bahwa kebenaran berada di kekuasaan sebagai penjaga teks dan bahwa kebenaran adalah satu sehingga tidak ada pluralitas dan perbedaan.

Sikap terhadap dua kriteria ini menentukan sikap terhadap kemajuan dan kemodernan secara umum, bukan dalam kaitannya dengan Barat, melainkan dalam kaitannya, pertama-tama, dengan kita sendiri dalam sejarah kita. Dua kriteria ini bertentangan dengan prinsip-prinsip kemodernan sebagaimana yang saya pahami—dalam bingkai kebudayaan Arab-Islam. Prinsip-prinsip tersebut dapat diringkas dalam tiga hal, yaitu:

1. Prinsip kebebasan berkreasi tanpa batas;
2. Prinsip ketidakberhinggaan pengetahuan, ketidakberhinggaan eksplorasi; dan
3. Prinsip kelainan, perbedaan dan pluralitas.

## 6

Apakah mungkin sebuah teks dapat mengatasi “yang ada” sehingga ia mencakup keseluruhannya secara total? Apakah Teks membicarakannya sebagaimana adanya dalam kaitannya dengan substansi secara menyeluruh sehingga terbentuklah ilmu yang universal, ilmu tentang yang ada sebagai sesuatu yang ada? Secara keagamaan jawaban terhadap pertanyaan ini adalah positif.

Jawaban tersebut mengandung problematika yang dilahirkan oleh akidah mutlak, baik yang mitis maupun keagamaan, akidah yang

melontarkan dirinya sebagai pengetahuan paripurna tentang segala sesuatu dan bersifat final. Atau dengan ungakapan lain, akidah yang menyatakan bahwa penamaannya terhadap sesuatu merupakan hakikat dari sesuatu tersebut, dan bahwa semua penamaan lainnya adalah salah. Akidah itu saja yang benar dan merupakan kebenaran, sementara yang lainnya salah dan sesat.

Dalam perspektif ini, jelas bagi kita bahwa yang ditekankan adalah superioritas teks dalam pengetahuan keislaman khususnya, dan pengetahuan keagamaan atau dogmatis pada umumnya.

Posisi seperti ini, dari sisi Islam, menyingkapkan bahwa agama, sebagai wahyu, maksudnya sebagai kalam Allah, tidak memiliki masa lalu; dalam arti bahwa agama termasuk di antara yang transenden (di luar waktu) sehingga tidak berlaku baginya kategori perubahan ataupun kekurangan. Yang menjadi dasar adalah wahyu-teks (*lauh mahfûzh*). Teks ini senantiasa hadir dan paripurna. Berhubungan dengannya berarti memasuki kehadiran tersebut secara langsung, bukan dengan perantara. Dari sinilah muncul penolakan terhadap taklid. Penolakan ini menyembunyikan hal lain: penolakan terhadap pembaruan, sebab teks senantiasa paripurna-senantiasa baru sehingga tidak ada taklid dan pembaruan. Yang ada adalah sorotan teks yang terus-menerus dalam kesempurnaan dan keelokan kehadirannya.

**7**

Dalam sudut pandang ini, saya memahami bagaimana perkembangan pengetahuan agama—apabila boleh dikatakan perkembangan—hanya bergerak dalam cahaya asli yang bersifat total—cahaya teks. Maksudnya, perkembangan merupakan peralihan secara bertahap dalam cahaya tersebut. Kaitan antara seorang muslim dengan teks ini (bahasa) bukan kaitan antara yang kini dengan yang lalu: bukan kaitan historis, melainkan kaitan manusia dengan dirinya sendiri, dan dengan watak dasarnya secara eksistensial. Demikianlah, teks-wahyu bukan merupakan tradisi di belakang seorang muslim,

atau merupakan masa lalu, melainkan ia merupakan kehadiran yang mutlak. Sebagai konsekuensinya, sejarah bukan merupakan gerak peralihan dari yang baik ke yang lebih baik, atau dari yang kurang ke yang sempurna. Hal itu karena yang paripurna—yang paling baik menjadi asal yang mendasari—adalah masa pertama kenabian, dan segala penyimpangan darinya merupakan degradasi dan keruntuhan. Berdasarkan pandangan ini, sejarah adalah yang asal itu sendiri dalam orientasi dan sorotannya. Sejarah merupakan kelanjutan dari permulaan. Sejarah merupakan kehadiran yang terus-menerus dari yang asal. Sebagaimana yang asal itu satu kesatuan, demikian pula sejarah merupakan satu kesatuan. Sejarah merupakan kehadiran yang integral dalam kesatuan dari yang asal. Di sini, wahyu (teks-bahasa) tampak sebagai fajar dan buaian pemikiran Islam-Arab. Wahyu merupakan fajar di mana seluruh yang ada—dunia dan akhirat—menampakkan diri dalam sorotannya.

**8**

Saya membedakan (di sini pula saya merasakan bahwa mengulangi persoalan ini penting) di semua tulisan saya mengenai masa lalu kebudayaan Arab antara dua tataran: apa yang dominan dan diterima tanpa menimbulkan problem mendasar sama sekali di satu pihak, dan apa yang ditekan atau dikendalikan sebagai akibat dari problem yang akan dimunculkannya di pihak lain.

Kebudayaan pada tataran pertama merupakan kebudayaan sistem yang dominan. Maksudnya, kebudayaan yang didasarkan, sebagaimana layaknya sebuah sistem, pada klaim berpegang pada yang dasar, mempertahankan nilai-nilai tradisional sebagaimana adanya, atau sebagaimana yang diwarisi oleh generasi belakangan dan generasi yang mendahuluinya.

Sementara kebudayaan pada tataran kedua merupakan sejumlah produk yang ditulis berdasar pandangan yang menginterpretasikan yang dasar (sumber) dengan bentuk yang berbeda, dan meninjau ulang terhadap nilai-nilai tradisional berdasarkan inter-

pretasi itu sehingga pandangan tersebut melampaui sebagian yang lain dan memahami sebagian yang lain secara berbeda.

Kebudayaan pertama menurut klaimnya sendiri bersifat tekstual, fundamental, dan otoritatif. Sementara kebudayaan yang kedua, pada umumnya, menurut klaim kebudayaan yang pertama, adalah baru; dalam arti bersifat reformatif, sebagaimana yang kita istilahkan sekarang. Dari sini, kebudayaan yang kedua direpresi oleh sistem politik-kebudayaan yang dominan atau diabaikan dan dipinggirkan. Sebagian yang lainnya bahkan dimusnahkan secara total sehingga hanya sekelumit saja yang sampai kepada kita, sebagaimana yang diutarakan oleh para penulis dalam tulisan-tulisan mereka yang secara khusus memberikan kritik dan sanggahan terhadapnya, seperti karya gerakan Qaramith, gerakan *ilhâd*. Ini hanya sebagai contoh saja.

Ketika sekarang ini saya berusaha keras untuk menyingkapkan apa yang direpresi dan ditekan serta berusaha mengkajinya maka sebenarnya saya berusaha keras untuk melihat aspek-aspek dari peradaban masa lalu kita yang mungkin dapat memberikan sorotan mengenai kajian tersebut, dinamika dan variasinya, serta pluralitas pandangan terhadapnya, dan membantu untuk menghapuskan citra yang telah disuguhkan kepada kita melalui sistem yang dominan: tunggal, memorial, dan repetitif.

Dengan cara demikian, saya tidak bermaksud kembali ke masa lalu, tetapi mengevaluasi ulang masa lalu tersebut secara mendasar dan menyeluruh. Dengan kata lain, saya menyerukan untuk mengamati gerak sejarah peradaban Arab, yang mampu menyingkapkan variasi dan pluralitasnya. Dalam upaya ini, saya tidak bermaksud untuk memberitakan tulisan ini sebagai sesuatu yang tertindas dan tertekan, baik secara pemikiran maupun perpuisian; saya juga tidak ingin mengatakan bahwa buku ini merupakan model pioner dari modernitas atau kreativitas, atau saya menilai keliru terhadap apa yang dominan. Akan tetapi, yang saya inginkan adalah bahwa memahami warisan tradisi kita dengan segala aspek secara keseluruhan,

dan menggambarkannya secara analitis dan kritis dengan gambaran yang baru.

Di samping pembedaan ini, saya tidak berusaha—dalam buku *ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil* ini—untuk mengadopsi simplifikasi umum: interpretasi terhadap struktur atas dalam masyarakat Islam-Arab pertama sebagai cerminan dari struktur bawah. Interpretasi ini termasuk di antara poin yang dikritik oleh sebagian kritikus terhadap saya. Tafsir semacam itu merupakan tafsir dari luar, merupakan bentuk *isqâth*.[7] Selain itu, tafsir tersebut diperkenankan hanya apabila wahyu dan syari'at memang dialami sebagai salah satu bentuk kesadaran sosial yang sejalan dengan kekuatan-kekuatan produksi dalam periode Islam awal, dan dengan hubungan-hubungan produksi serta distribusi kerja ... Kenyataannya, hal tersebut bertentangan dengan realitas. Wahyu dan syari'at ada dalam masyarakat Islam-Arab sebagai wahyu dari Allah. Keduanya dijalankan sebagai wahyu. Dari keduanya, kriteria-kriteria intelektual, moral, dan nilai dibangun. Identitas masyarakat Islam-Arab pertama dan kebudayaannya dibangun atas dasar wahyu ini. Fakta ini sama sekali tidak akan berubah sekalipun kita mengingkari atau menolak wahyu. Kebudayaan dalam masyarakat Islam awal, secara substansial dan dalam karakteristiknya yang paling penting, bukan lagi sesuatu yang diusahakan. Maksudnya, kebudayaan tersebut bukan merupakan hasil dari interaksi antara aktivitas intelektual dengan gerak realitas, melainkan lebih merupakan sejumlah keyakinan yang bersumber pada wahyu. Oleh karena itu, pelaksanaannya tidak bersifat eksperimental-kritis, tetapi merupakan penegasan dan pemapanan terhadap apa yang diwahyukan. Kemudian, masyarakat tersebut belum sampai pada tingkatan yang cukup kompleks dalam pola produksi hubungan-hubungan. Berbagai kelas dalam masyarakat tersebut pada taraf kesadaran kelas tidak berbeda, dan pembedaan antara produsen dengan sarana-sarana produksi mereka belum jelas.

---

[7] Suatu konsep tentang interpretasi yang memasukkan secara paksa aspek eksternal ke dalam objek yang dianalisis.

Dari sini, saya melihat bahwa kebudayaan dapat dipahami hanya dengan menganalisisnya dari dalam melalui perangkat-perangkatnya sendiri. Di sini ada perbedaan. Saat ini kita berada dalam sebuah momen sejarah di mana kebudayaan ini, meskipun telah terjadi perubahan pada struktur bawah semenjak 14 abad yang lalu, tampak seolah-olah sebuah pentas di mana sejarah mengulang dirinya sendiri, namun untuk tujuan yang sama: upaya menempatkan era kenabian dan kebudayaan wahyu, maksudnya struktur atas itu sendiri. Perbedaan inilah yang menegaskan pendapat saya.

**7**

Persoalan kembali ke teks awal atau asal dalam (kawasan) Timur Arab-Islam mengasumsikan adanya pembedaan yang mendasar antara dua jenis pembacaan:

1. Ada orang yang membaca teks-dasar dengan suatu metode yang dia pergunakan untuk mentransformasi teks tersebut menjadi sarana perjuangan dan pembebasan. Barangkali ini positif pada situasi historis dan keadaan tertentu ketika pembacaan ini berada dalam bingkai kemerdekaan diri-kultural, dalam bingkai menjelaskan identitas, dan membebaskan, khususnya, dari segala bentuk hegemoni eksternal.

2. Ada orang yang membaca teks-dasar dengan pembacaan yang sangat literal. Menafsirkan sejarah dan kehidupan masa kini dan mendatang dalam cakrawala literalitas, serta membangun sistem, nilai, dan budaya sepenuhnya berdasarkan semangat literalitas ini.

   Pembacaan yang kedua ini memunculkan banyak problematika. Akan tetapi, kita harus memahaminya dengan benar agar faktor-faktor subjektif dan objektifnya dapat disingkap. Ini dilakukan dalam rangka agar kita dapat berdialog dengannya atau melawannya secara baik.

   Dalam dua konteks tersebut, kita dapat menggambarkan pembacaan yang dominan terhadap teks agama sebagai pembacaan ideo-

logis. Dalam hal ini, pembacaan tersebut mengubah teks menjadi medan pertentangan dan pertarungan. Maksudnya, pembacaan tersebut mengubah teks menjadi teks politis:

1. Pembacaan ideologis menuntut upaya mendapatkan kuasa dalam rangka menggeneralisasi "kebenaran-kebenarannya" (kebenaran-kebenaran pembacaan).
2. Pengetahuan menjadi kuasa, dan kuasa menjadi pengetahuan: kebenaran bersimbiosis dengan kekuatan.
3. Tentunya, pembacaan ideologis-politis ini memunculkan pembacaan atau berbagai pembacaan lain.
4. Teks agama menjadi tempat untuk perang pembacaan (interpretasi), yakni menjadi tempat bagi perang kekuasaan. Artinya, pembacaan ideologis mengubah teks menjadi sarana untuk mengungguli dan mendominasi.
5. Kekerasan diperkenankan sebagai bagian dari pembacaan-kekuasaan ini, dan semua pembacaan ini merupakan representasi dari yang benar, dan sejalan dengan kehendak Tuhan. Sebagai konsekuensinya, semua pembacaan menafsirkan semua yang bertentangan dengannya sebagai bertentangan dengan kebenaran.
6. Semua pembacaan yang terlibat dalam pergulatan ini membawa kita pada dunia tertutup di mana berbagai "akidah" atau "madzhab" bergerak. Pada gilirannya, masing-masing dari pembacaan tersebut merupakan dunia tertutup.
7. Karena pembacaan terhadap teks agama Islam bersifat keagamaan-duniawi (suci-profan) menurut pemahaman yang dominan maka kita dapat memahami bagaimana yang suci dan profan saling berganti posisi, dan bagaimana kekerasan itu sendiri, dalam beberapa situasi, menjadi suci atau sakral.

## 10

Sebagian dari para penganut pembacaan-pembacaan di atas ada yang bersikap ekstrim hingga memegang semacam paham etnosen-

trisme yang berseberangan dengan etnosentrisme Barat. Dalam tesis-tesis mereka ada pernyataan yang mengatakan bahwa "umat Islam" merupakan pusat dunia, sebagai pembawa misi terakhir ketuhanan, dan misi ketuhanan yang paling paripurna, sementara misi lainnya adalah salah sehingga harus ditunjukkan ke "jalan yang lurus". Dengan pengertian demikian, kelompok ekstrimis ini menolak "seluruh kebenaran yang ada pada pihak lain", maksudnya semua yang dianggap benar oleh pihak lain (nonmuslim).

Di sini, "identitas Islam" bersejajaran dengan sikap eksklusivisme. Di sini, konsep identitas bersifat "tunggal" dalam pengertian teologis, dan ideal dalam pengertian filosofis. Sifat dasar dari identitas ini adalah negatif atau menolak. Identitas ini merupakan identitas pemisahan: budaya Islam dipisahkan dari budaya-budaya lainnya. Akan tetapi, identitas ini sama sekali tidak melontarkan ide apa pun yang mendalam mengenai keterkaitan: bagaimana budaya ini berkaitan dengan yang lainnya?

Demikianlah, para penganut pembacaan yang ekstrim ini melihat semacam adanya kesesuaian penuh antara wahyu Tuhan—sebagaimana yang mereka interpretasikan—dengan identitas kemanusiaan dari masyarakat yang mempercayai wahyu tersebut.

Identitas di sini, sekali lagi, bersifat substansial, abadi, sebagaimana substansialitas, kemapanan, dan keabadian wahyu.

Identitas yang secara keseluruhan didasarkan pada pemisahan ini dianggap bersifat terus-menerus, abadi, dan tiada perubahan. Sebagai konsekuensinya, identitas ini dianggap bersifat integral, satu, dan berbeda dari identitas-identitas lainnya.

Akan tetapi, identitas bukan semata kesadaran, melainkan juga ketidaksadaran. Bukan semata yang dinyatakan, melainkan juga yang ditindas. Bukan hanya yang diwujudkan, melainkan juga yang sedang berupaya untuk berwujud (atau gagal). Bukan semata-mata yang berkelanjutan, melainkan juga yang terputus.

Jadi, dalam inti "kesatuan" yang dibayangkan itu ada keterbelahan. "Aku" tidaklah tunggal kecuali dalam penampilannya. Dia secara

mendalam tercabik-cabik dan terbelah. "Yang lain" sendiri mendekam (secara negatif atau positif) dalam jantung "Aku". Oleh karena itu, tidak ada pemisahan tanpa keterkaitan: tidak ada "Aku" tanpa "yang lain". Identitas yang hidup dan yang dapat melihat (atau tidak buta—meminjam istilah Abd al-Kabîr al-Khatîbi) senantiasa berada dalam ketegangan relasional yang subur dan tidak jelas antara "Aku" dengan "Yang lain". Tanpa itu, identitas hanya akan menjadi identitas batu dan sesuatu, bukan identitas manusia dan kesadaran. Identitas tidak semata-mata berasal dari "dalam", dan juga tidak semata-mata dari "luar". Identitas senantiasa berinteraksi dan bergerak.

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa identitas tidak terletak dalam sesuatu yang tetap, tetapi dalam sesuatu yang berubah-ubah. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa identitas tidak memiliki bentuk. Atau, dengan ungkapan yang paling tepat lagi, identitas merupakan konsep dalam bentuk yang senantiasa bergerak. Identitas "tidak pernah sama dengan pengalaman konkrit apa pun, sebagaimana yang dikatakan oleh Levi-Strauss. Identitas tampil dalam "gerak menuju" bukan dalam "kembali ke". Identitas senantiasa terbuka, bukan tertutup; senantiasa berinteraksi, bukan menutup diri; senantiasa kreatif, bukan menelan mentah-mentah.

Dalam puisi dan kreativitas seni secara umum, persoalan identitas tampak menjadi problematika yang paling mencolok. Identitas dalam bahasa puitis senantiasa menjadi objek pertanyaan. Manusia sendiri dalam pengalaman kreasi seni hanya diukur sejauh produk yang dia hasilkan. Oleh karena itu, identitasnya merupakan dialektika antara dia dengan yang akan ada: identitasnya senantiasa berada dalam gerak—dalam orientasi menuju cakrawala lain, sorotan lain. Identitas dalam sudut pandang ini, tepatnya lebih berada di depan manusia daripada berada di belakangnya. Hal itu karena identitas berfungsi sebagai projek dan kehendak untuk mencipta dan berubah. Atau katakanlah: identitas juga merupakan kreativitas sehingga kitalah yang menciptakan identitas kita sebagaimana kita menciptakan kehidupan dan pemikiran kita.

## 11

Diasumsikan bahwa pemikir Arab sekarang memproduksi pengetahuan baru bagi masyarakat Arab modern, dan diasumsikan pula bahwa pemikir tersebut mengetahui bahwa pemahaman yang dominan dalam masyarakat tersebut terhadap pengetahuan sebenarnya merupakan pemahaman yang diambil dari ath-Thabari. Jadi, mengapa ia pertama-tama tidak menelaah bidang yang menjadi garapannya, sebagaimana layaknya yang dilakukan oleh setiap pakar? Mengapa ia tidak bertanya: apakah yang dikatakan oleh ath-Thabari, pernyataan yang dominan itu, benar? Mengapa ia tidak "menyemai" bidang pengetahuan yang ia geluti, daripada tetap berada di wilayah pinggir pengetahuan, mengabaikan atau pura-pura melupakan, atau menghindari, atau membangun di atas wilayah tersebut atap yang tidak memiliki pondasi dan juga tiang?

Mengapa ia tidak memulai pembaruan secara menyeluruh dengan membaca apa yang dibaca oleh generasi pertama untuk memperbarui wilayah pengetahuan ini secara keseluruhan?

Itulah permasalahannya. Dalam perspektif ini kita melihat bahwa kajian sekuler dengan berbagai tingkatan dan variasinya, dalam tradisi Arab, menempuh jalan yang sama sebagaimana yang ditempuh oleh kajian keagamaan, namun dengan "jubah" yang berbeda. Betapapun tampak ada perbedaan antara keduanya, dalam kenyataannya, itu hanya perbedaan di permukaan dan formal semata.

Pemikiran bukanlah jubah, melainkan badan itu sendiri.

Langkah pertama bagi pemikiran Arab baru adalah mempersoalkan "dasar-dasar itu sendiri". Oleh karena itu, upaya tersebut berarti mempertanyakan pembacaan-pembacaan yang telah dilakukan oleh generasi pertama dengan cara kritik yang mendasar dan menyeluruh terhadap metode dan watak pengetahuannya. Itulah persoalan pengetahuan saat ini.

Paris, awal Kânûn ats-Tsâni (Januari), 1990

Adonis.

# Pengantar Cetakan Ketiga

## 1

Di dalam *khilâfah* (kekhalifahan, kepemimpinan) dan persoalannya terdapat kunci awal untuk memahami sejarah Arab. *Khilâfah* tidak hanya merupakan titik temu antara agama dan dunia, tetapi juga merupakan simbol dominasi agama atas dunia, dan praktik dari dominasi tersebut. Menduduki posisi khalifah bagi seorang muslim berarti menjadi pengganti nabi, dalam arti tertentu, dan menjadi pelaksana perintah Allah yang dipercaya untuk mengawal hukum-hukum-Nya. Jadi, pada dasarnya *khilâfah* (maksudnya kekuasaan) merupakan warisan kenabian. Oleh karena itu, kekuasaan Islam, di awal pertumbuhannya, bukan sekadar persoalan tanggungjawab sipil, melainkan juga persoalan tanggung jawab "keagamaan". Orang yang berhak mendapatkannya, dalam dua konteks tersebut, adalah mereka yang di dalam dirinya ada kenabian, sebagaimana yang diungkapkan oleh Khalifah Umar menurut riwayat Ibn Qutaibah.[1] Dalam perspektif ini, kedalaman makna, secara keagamaan, politik, dan sosiologis, tampak pada ungkapan Ibn Khaldûn: "Bangsa Arab mendapatkan kekuasaan hanya melalui kenabian".

Akan tetapi, yang membedakan adalah bahwa kenabian/kekuasaan terbentuk dalam iklim pertikaian, ketika nabi dalam keadaan

[1] Ibn Qutaibah, *Al-Imâmah wa as-Siyâsah*, cet. II, (Kairo: t.p., t.t.), hlm. 8.

sakaratul maut. Bahkan dapat dikatakan bahwa kenabian/kekuasaan terbentuk melalui upaya yang mirip "kudeta", maksudnya melalui salah satu bentuk kekerasan: "yang lebih kuat" (*al-aqwa*), bukan "yang lebih berhak" (*al-ahaqq*), itulah pewaris kenabian/kekuasaan atau khalifah.

Dalam situasi seperti ini, semenjak nabi meninggal dan munculnya kekhalifahan, masyarakat Islam terbentuk atas dasar keterbelahan ganda: "keagamaan" dan "kekuasaan". Faktor utama dari keterbelahan bukan faktor "kelas". Orang-orang miskin terpecah berdasarkan loyalitas mereka, bukan karena posisi mereka. Orang-orang kaya juga terbelah berdasarkan loyalitas mereka, bukan berdasarkan posisi. Tentunya, faktor-faktor ekonomi dan kesukuan, setelah itu, menjalankan perannya sesuai dengan situasi dan kondisi. Hanya saja, struktur keagamaan/kekuasaan akan tetap menjadi titik tarik, titik pusat, dan titik penentu. Ini sama sekali tidak berarti bahwa struktur tersebut terpisah dari hubungan-hubungan "ekonomi" dan kesukuan.

**2**

Dengan demikian, segala sesuatu dalam kehidupan Arab—sebagaimana yang diungkapkan Ibn Qutaibah—akan berputar di sekitar *imâmah*/politik. Tuntutan terhadap kekuasaan dan perjuangan demi kekuasaan akan menjadi tuntutan terhadap keberhakan (*ahaqqiyah*) para pewaris nabi. Kehidupan politik Arab akan tumbuh dalam gerak pertikaian atas "keberhakan" (*ahaqqiyah*). Barangkali, hal ini mengandung penjelasan tentang peran awal dan mendasar yang dimainkan oleh dimensi sektarian atau idelogis dalam kehidupan Arab, sebagaimana disebut saat ini.

Dimensi inilah yang ingin saya pahami maknanya dalam buku *ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, dan yang ingin saya singkapkan melalui analisis saya terhadap berbagai manifestasi dimensi tersebut dalam praktik yang dilakukan oleh pihak-pihak yang bertikai. Kata *ats-tsabit* hanyalah istilah teknis, seperti halnya kata *al-mutahawwil*. Yang saya maksudkan dengan *ats-tsâbit* adalah sesuatu yang di-

bangun atas dasar masa lalu yang ditafsirkan secara khusus dan tertentu, dan semua orang yang tidak sependapat dengan itu akan diasingkan atau dibuang. Sementara itu, yang saya maksud dengan *al-mutahawwil* adalah sesuatu yang menolak "keberhakan" (*ahqiyah*) dari yang *ats-tsâbit* ini, berdasarkan tafsir khusus dan tertentu terhadap masa lalu tersebut, dengan berusaha—berdasarkan realitas keberadaannya di luar kekuasaan—mentransformasikan masyarakat masuk ke dalam orientasi yang dikehendaki.

Yang jelas, secara historis, berdasarkan proses pertarungan antara keduanya, bahwa pertarungan ini tidak bersifat dialektis. Hal itu karena "kebenaran" yang menjadi pusat pertikaian, bukan kebenaran yang akan datang, maksudnya kebenaran tidak muncul dari gerak pertikaian dalam struktur pihak lain, tetapi kebenaran tersebut adalah kebenaran yang telah ada, yang diwahyukan dan paripurna. Kebenaran tersebut tidak ada "di masa mendatang", tetapi di masa lampau.

Oleh karena itu, kekuasaan (kenabian/kerajaan), maksudnya kekuatan yang berada dalam posisi berkuasa, tidak bertarung dan tidak menegasikan kekuatan yang berlawanan secara dialektis sebagaimana dalam pengertian Marxian atau Hegelian, dan tidak pula menegasikannya dengan cara memisahkan sebagaimana dalam pengertian Nietzscheian. Sebaliknya, kekuasaan tersebut menafikannya secara kenabian—dalam pengertian bahwa kekuasaan tersebut merupakan satu-satunya—dan bahwa siapa saja yang menentang kekuasaan berarti menentang yang tunggal, maksudnya menentang kenabian/agama. Demikianlah ke-Islam-an (*islâmiyah*) dan ke-Araban (*arûbiyah*) tumbuh dalam gerak masyarakatnya untuk mengukuhkan diri dan menafikan yang lain, apakah yang lain itu memusuhi kekuasaan, dari dalam masyarakat Arab, ataupun memusuhi masyarakat Arab dari luar. Menurut pendapat saya, pemahaman terhadap watak kekuasaan dalam Islam hanya dapat dilakukan dengan memahami hubungan yang terbentuk secara historis, dalam bentuk yang nyaris bersifat organik, antara simbol Allah yang Tunggal dengan

pewaris kenabian-Nya: *al-khalîfah*. Konsensus secara duniawi terhadap "yang tunggal" yang politis (*al-wâhid as-siyâsi*), tidak lain hanyalah sisi lain dari konsensus secara keagamaan terhadap yang tunggal secara ketuhanan dan yang tunggal secara kenabian. Ini bersumber dari transformasi simbol tunggal (*al-wâhid*) dari tataran keimanan keagamaan yang bersifat dogmatis ke tataran afiliasi politik praktis. Pemahaman terhadap "penyatuan" antara dua tataran merupakan dasar awal untuk memahami watak kekuasaan dalam Islam, dan dasar untuk memahami sejarah Arab.

**3**

Dengan pengertian seperti ini, dalam *ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil* saya sampai pada pendapat bahwa struktur formatif dari masyarakat Arab adalah struktur yang dominan dalam perjalanan sejarahnya, dan struktur tersebut adalah struktur agama. Oleh karena itu, saya ingin menjelaskan bahwa kebudayaan Arab pada dasarnya muncul dari struktur ini, dan bahwa kebudayaan tersebut tidak dapat dipahami secara lepas dari dimensi keagamaan. Barangkali, letupan momen sejarah saat ini, dengan dasar-dasar dan bisikan-bisikan keagamaannya, menegaskan sudut pandang ini. Pada gilirannya, yang pasti adalah bahwa ikatan politik-sosial dalam masyarakat Arab senantiasa didasarkan—terutama—pada landasan keagamaan. Agama sejak dahulu hingga saat ini masih tetap dipakai sebagai metode oleh masyarakat Arab-Islam untuk memikirkan dirinya sendiri dan posisinya di masa kini dan mendatang. Dengan pengertian ini, masyarakat tersebut dapat digambarkan sebagai masyarakat yang didasarkan pada dan dengan wawasan keagamaan. Wawasan keagamaan ini mencakup seluruh korpus sosial, ekonomi, kultural, politik, moral, dan seni.

**4**

Seiring dengan proses pembebasan (penaklukan) *ala* Arab-Islam, mulai muncul (kelompok) pinggiran yang menyempit dan

meluas sesuai dengan situasi dan kondisi. Mengapa yang pinggiran ini muncul? Hal itu dapat dikembalikan pada pluralitas kebangsaan-kebudayaan: setelah proses pembebasan, masyarakat Islam-Arab tidak lagi homogen secara etnik dan budaya sebagaimana sebelumnya. Oleh karena itu, secara objektif masyarakat tersebut tidak lagi siap untuk mewujudkan nilai-nilai tunggal yang menyatukan. Demikianlah, setelah dimasuki elemen-elemen pluralitas, masyarakat tersebut menjadi banyak kontradiksi, maksudnya ketegangan. Memang begitulah, kita melihat ada sufisme di samping juga ada *fiqh syar'i*, ada *Alf Lailah wa Lailah* (Seribu Satu Malam) di samping juga ada teologi dan filsafat, ada kecenderungan *Syu'ubiyah* (etnisitas) di samping kecenderungan *Qaumiyah* (kebangsaan), ada pemikiran *ilhâd* (apostik) di samping juga pemikiran ketuhanan, dan ada kebebasan berangan-angan dan bercita-cita di samping ada kebijakan praksis dan berpikir (berfilsafat).

**5**

Warisan budaya ini merupakan asal-mula budaya kita. Ketika kita mulai menghadapinya, semenjak kita berbenturan dengan peradaban Barat modern, secara garis besar kita hanya cukup mengagungkan atau membedakan gejala-gejala yang sejalan dengan ideologi kontemporer kita, atau yang tidak bertentangan dengannya. Oleh karena itu, setiap generasi Arab atau setiap pemikir merajut warisannya sebagai pakaian yang sesuai dengan kecenderungan ideologisnya: warisan tersebut terkadang menjadi oase bagi akal yang bebas, namun terkadang (justru) menjadi penjara dan belenggu. Suatu saat ia menjadi buaian demokrasi sementara pada saat yang lain sebagai buaian perbudakan. Suatu saat ia memuat segala sesuatu, dan pada saat yang lain ia menjadi seorang fakir yang membutuhkan segala sesuatu.

Demikianlah, kita berusaha bersikap moderat, berusaha menyesuaikan diri dan menafsirkan. Akan tetapi, secara umum kita belum menanyakan dan belum juga melontarkan pertanyaan-pertanyaan. Kebudayaan berubah-ubah dan bergerak maju sesuai dengan per-

tanyaan-pertanyaan yang kita lontarkan terhadapnya. Bahkan, kebudayaan akan memunculkan hal-hal baru hanya dengan lontaran pertanyaan-pertanyaan baru terhadapnya. Karena pertanyaan-pertanyaan semacam ini tidak dikenal oleh budaya yang kita warisi maka warisan tersebut mulai statis dan tampak beku, berada di luar gerak sejarah.

**6**

Saya tidak ingin mengkaji pertumbuhan kebudayaan ini sebagai gerak produksi dan perkembangan yang historis. Kajian semacam ini, menurut pendapat saya, sangat tidak penting, khususnya dalam fase kekinian yang bernuansa letupan (instan, ngepop), di samping perpustakaan Arab (sudah) penuh dengan kajian semacam itu. Yang ingin saya katakan adalah bahwa kajian-kajian semacam ini tidak lagi memiliki nilai epsitemologis yang menarik, apakah kajian tersebut bersandar pada metode "materialistik", "idealisme", ataupun yang lainnya.

Memang tidak diperselisihkan bahwa kajian tentang kondisi-kondisi di mana gejala apa saja tumbuh di sana (gejala budaya, sosial, politik ... dan seterusnya) adalah penting, tetapi yang lebih penting adalah mengetahui maknanya. Kita tidak dapat mengetahui maknanya hanya dari pengetahuan kita tentang kondisi-kondisi tersebut. Kita akan mengetahuinya ketika kita mengetahui kekuatan yang dimiliki gejala tersebut, memberinya orientasi dan mengekspresikan dirinya melalui kekuatan tersebut. Dari sini, saya tidak berusaha—umpamanya—menganalisis kondisi-kondisi ekonomi bagi munculnya khilafah. Akan tetapi sebaliknya, saya berusaha mengenali makna khilafah. Demikianlah yang saya lakukan dalam kaitannya dengan gejala-gejala yang lain. Ketika saya mengkaji puisi baru masa Abbasiyah, sebagai contoh lain, saya memandang sebagai tindakan sekunder apabila saya mengkaji pertumbuhannya dengan segala faktor dan sumbernya. Saya cukup mengkaji maknanya. Puisi ini muncul sebelum Abû Nuwâs dan Abû Tamâm. Akan tetapi, puisi ini

mendapatkan ekspresinya yang tertinggi, dan memperoleh bentuknya yang lebih sempurna pada karya-karya mereka berdua. Dengan demikian, mereka berdualah yang sebenarnya merepresentasikan puisi baru zaman Abbasiyah. Di sini, pengertian baru tidak diambil dari zaman sebelumnya, tetapi dari keduanya.

Dalam perspektif ini, dapat dikatakan bahwa perubahan adalah perubahan kekuatan-kekuatan yang mendominasi peristiwa-peristiwa dan struktur-struktur. Demikian pula sejarah dalam pengertiannya yang mendalam tidak lain hanyalah perubahan konsep. Dari sini, saya memilih untuk menempatkan kebudayaan dan tradisi kita dalam iklim pertanyaan-pertanyaan dan mempertanyakan, dari sudut pandang saya, untuk dapat memahami dan menyingkapkan konsep-konsep.

Apa itu manusia Arab (muslim)? Bagaimana ia dulu dan kini berpikir? Apa dunia internalnya? Apa itu kehendak menurutnya? Apa itu tanggung jawab? Apa itu zaman dan keabadian? Apa itu akal? Apa itu pemikiran? Apa itu puisi? Apa itu bahasa? Apakah manusia dalam kesadarannya memiliki efektivitas, menjadi individu yang produktif atau sekadar makhluk yang diberi beban (*mukallaf* )?

Tujuan dari pertanyaan-pertanyaan tersebut adalah agar saya dapat memahami, dari dalam, perspektif Arab-Islam mengenai Allah, alam dan manusia, yang mendasarinya, dan yang darinya muncul kebudayaan Arab, serta pada gilirannya saya dapat memahami pengertian dan signifikansi dari kebudayaan ini.

**7**

Yang jelas bagi saya, dalam konteks pertanyaan-pertanyaan di atas, adalah bahwa manusia sebagai subjek individual, sebagai makhluk yang bertanggung jawab, tidak memiliki wujud konseptual dalam peradaban Arab-Islam. Umat adalah makhluk yang dapat digambarkan sebagai yang ada, sementara individu ditentukan oleh tempat di mana ia berada dalam umat—kesatuan tunggal. Dengan demikian,

individu tidak lain hanyalah sebuah bunga yang belum mekar (masih *penthil* dalam bahasa Jawa) pada pohon/umat.

Tidak disangsikan bahwa konsep individu yang bertanggung jawab, sebagai pengendali kehendaknya, muncul dalam pengalaman sufi (dan barangkali juga dalam pengalaman para penyair jembel (*sha'âlik*)*—namun kelompok ini sangatlah pinggiran). Meski demikian, konsep tersebut muncul dalam pengertian yang problematik. Hal itu karena kehendak dalam konsep sufi merupakan ekspresi dari kehendak transendental, yaitu kehendak Allah. Ketika sang sufi menetapkan atau menginginkan, sebenarnya ia hanya mematuhi kehendak yang lebih tinggi dari kehendaknya. Kehendak-Nya, dengan ungkapan lain, hanyalah untuk menghapus kehendaknya (seorang sufi). Hal itu karena konsep tersebut (kehendak) masih termasuk dalam konsep pemberontakan atas syari'ah "hamba" terhadap pemilik syari'ah—hamba terhadap Allah.

**8**

Di antara gejala-gejala kesadaran individualitas adalah pengakuan, kemasyhuran. Kita tidak mengetahui, dalam sastra Arab, sebuah karya yang bersumber dari ini. Apa yang kita ketahui dalam (puisi) Jamîl (Butsainah) umpamanya, atau yang semacamnya, adalah emosi-emosi yang mengambil corak pengaduan, dan bukan bersifat subjektif dalam pengertian yang sekarang kita kenal.

Di antara gejala-gejala ini adalah kebebasan. Definisi tentang kebebasan "aku" (Arab-Muslim) mengasumsikan adanya definisi tentang kebebasan "yang lain" yang tidak membentuk sebagai bagian organik dari elemen-elemen kebebasan: nonmuslim (orang-orang asing,

* Nama ini merujuk pada kelompok penyair yang keluar dari masyarakat suku Arab karena satu dan lain alasan sehingga orang yang masuk dalam kelompok ini adalah individu-individu yang tidak diakui oleh suku mana pun dari suku Arab. Puisi-puisi yang mereka ketengahkan merupakan suara jiwa mereka yang penuh kepedihan hidup, namun di saat yang sama puisi-puisi itu merupakan ekspresi dari jiwa mereka yang bebas. Kelompok penyair lain dalam masyarakat Arab lebih menyuarakan kepentingan suku ataupun kekuasaan (*pent.*).

budak, *mawâli*) atau non-Arab (*ajam*). Sebab, tidak mungkin yang internal terpikirkan, sementara yang eksternal tidak.

**9**

Dalam Islam, manusia ada dan layak berada dalam kelompok/umat, dan berada di dalamnya. Kesatuan kelompok/umat tidak dapat dirusak sebab kesatuan merupakan simbol kesatuan ketuhanan, dan dari sinilah sejarah kita ditulis sekadar sebagai rangkaian kehidupan sehari-hari kelompok dan cerita-ceritanya, atau hanya sekadar suatu rangkaian peristiwa penyimpangan darinya. Dengan ungkapan yang lebih tepat: sejarah Arab adalah sejarah kekuasaan/sistem; maksudnya sejarah kelompok tersistem dalam bagian struktur politik. Demikian pula dalam kaitannya dengan kebudayaan dan seni. Tidak ada gerakan. Yang ada hanyalah klasifikasi dan urut-urutan. Tidak ada yang melampaui sebab memang tidak ada yang dapat dilampaui karena memang tidak ada sesuatu yang merusak atau memalsukan. Sebaliknya, kita akan menjadi seorang politikus yang paripurna apabila kita dapat mengembalikan prototipe dan sejalan dengannya. Dari sinilah sejarah menjadi sekadar sejarah memori. Memori bagi Arab-Muslim bukanlah sarana yang dipergunakan untuk mengatur memori-memori pribadinya, demi untuk menjadi pribadi yang individuil. Akan tetapi, memori merupakan cara untuk mengatur masa lampau. Memori tersebut sebenarnya merupakan upaya menarik kembali (*isti'âdah*) dan teknik untuk menarik kembali (*taqniyah isti'âdah*) warisan keagamaan dan sastra. Memori, pada tataran keagamaan khususnya, bukanlah struktur masa lalu yang individual bagi manusia yang mengingat (sadar), dan membangun zamannya, atau sejarah individualnya, namun merupakan, semacam, upaya sentralisasi jiwa untuk bergerak menuju ke balik dunia, maksudnya melepaskan dari waktu—dari kesengsaraan dunia dan bergerak menuju keabadian kenikmatan.

## 10

Buku *ats-Tsâbit wa al-Mutahawwil* telah menimbulkan berbagai perdebatan, yang sering kali muncul dari kesalahpahaman, dan terkadang dari niat yang jahat. Akan tetapi, bagaimanapun juga banyak hal yang dapat saya ambil guna dijadikan pelajaran. Disayangkan kalau saya di sini terpaksa menunjukkan bahwa kebanyakan mereka yang mengkritik buku ini sama sekali tidak menyentuh persoalan pemikiran yang mendasar dari berbagai persoalan yang dilontarkan buku ini.

Beirut, permulaan Ayyâr (Mei) 1980

Adonis

# Pengantar Ahli

**Oleh: Dr. Paul Nwyia.**

Yang tercinta Adonis

Terus terang saya merasa sangat keberatan ketika Anda meminta saya untuk menjadi pendamping Anda dalam petualangan eksploratif yang hendak Anda jalani. Kalaupun ada dorongan yang menyebabkan saya menerima tugas tersebut, hal itu karena saya merasa, ketika Anda mencoba untuk menjelaskan maksud Anda dan menguraikan garis besar yang ingin Anda capai, bahwa Anda akan mewujudkan impian yang pernah saya cita-citakan di waktu saya masih muda. Upaya untuk mewujudkan hal itu sampai dua kali. *Pertama*, ketika saya membaca buku seorang pengarang Prancis, Henry Bremond, tentang puisi murni, saya bertanya-tanya: adakah yang semacam itu dalam puisi Arab, dan mungkinkan meng-kaji persoalan tersebut dalam kaitannya dengan penyair-penyair Arab? Pada saat itu saya adalah penggemar Rambo, Mallarmé, dan Paul Valéry. Cita-cita saya pada saat itu adalah berusaha secara khusus mengkaji puisi Arab untuk membedakan mana yang termasuk *fashâhah* dan *balâghah* (keindahan bahasa). Maksudnya, mana puisi yang tampak hanya dalam bingkai formalnya semata, sementara sebenarnya sama sekali bukan puisi, dan mana yang termasuk puisi yang mirip dengan puisi Rambo dan Mallarmé—puisi sebagai peng-alaman kemanusiaan yang merupakan perwujudan dari pengalaman Bromotheus dalam tradisi Arab. Inilah yang dulu merupakan cita-cita saya yang pertama. Meskipun demikian, pertemuan saya dengan

Massignon telah mengubah arah kehidupan saya sehingga saya meninggalkan puisi dan beralih ke tasawuf dan sufisme.

*Kedua*, ketika saya membaca buku Hegel, *Phenomenology of Mind*. Dalam buku tersebut terdapat paparan filosofis mengenai perkembangan pemikiran manusia semenjak kesatuan substansial yang tercermin dalam kota Yunani dan perundang-undangnya sebelum diserang oleh Antigonus—sampai pengetahuan mutlak yang sebenarnya kembali ke kesatuan antara akal dengan realitas atau antara yang universal dengan individual dalam kawasan yang benar-benar mutlak, yang direpresentasikan oleh agama atau ilmu yang mutlak. Representasi ilmu ini berjalan melewati seluruh fase di mana kesatuan substansial pertama terpecah belah, dan akal manusia terus menciptakan peradaban-peradaban yang tingkat kesempurnaannya terkait dengan seberapa jauh dan dekat peradaban tersebut dengan kesatuan antara "aku" sebagai subjek untuk subjek sendiri dengan "aku" sebagai subjek untuk yang lain, atau kesadaran subjektif terhadap subjek dan kesadaran subjektif terhadap dunia. Saya melihat bahwa Hegel sama sekali tidak memberikan perhatian terhadap pengalaman Islam-Arab dalam kaitannya dengan fase-fase perkembangan pemikiran manusia, padahal dia bukan tidak mengetahuinya. Oleh karena itu, saya bertanya-tanya: apa yang akan dapat dilihat apabila buku tersebut berjudul: Phenomenologi pemikiran Arab-Islam dalam rentang sejarahnya? Bagaimana cara menuliskannya? Apakah mungkin kita dapat memahami sedikit saja dari sejarah Arab-Islam apabila buku seperti itu tidak ditulis? Pemikiran ini senantiasa bergelayut dengan saya di sepanjang tahun hingga Anda menyampaikan rencana Anda tentang disertasi dengan objek kajiannya tentang *ittibâ'* (peniruan) dan *ibda'* (kreativitas) menurut Arab sebagai dua bentuk pemikiran Arab atau "dua konsep" dalam bahasa Hegel. Saya pun menjadi senang dan menerima untuk menemani petualangan Anda. Saya telah membaca karya Anda dan saya bertanya-tanya: apakah Adonis telah mewujudkan dua cita-cita saya yang telah saya angan-angankan itu?

Terkait dengan puisi murni, sebagaimana yang dikatakan oleh Bremon—maksud saya analisis terhadap substansi pengalaman puitik dan penjelasan terhadap karakteristik-karakteristik puisi yang sebenarnya dan pembedaannya dari puisi yang hanya sekadar penjelasan, *fashâhah* dan *balâghah*—Anda telah sampai pada kesimpulan-kesimpulan yang saya anggap final dalam kajian puisi Arab. Sebelum menulis kajian ini, Anda telah menyinggung persoalan itu: *pertama,* dengan cara memilih potongan-potongan puisi yang kemudian membentuk pilihan-pilihan puisi yang telah Anda terbitkan; *kedua,* dalam pengantar yang Anda berikan pada setiap jilid dari pilihan-pilihan tersebut; kemudian yang terakhir, *ketiga,* dalam buku kecil yang Anda namai dengan "Pengantar Puisi Arab" (*Muqaddimah li asy-Syi'r al-'Arabi*). Dengan pengalaman pribadi, Anda telah siap untuk menangani persoalan tentang watak (hakikat) pengalaman puitik. Anda seorang penyair, dan puisi menurut Anda adalah upaya menciptakan dunia baru dengan cara melemparkan masa kini ke dalam masa depan atau membuka pintu-pintu masa kini untuk menerawang masa depan.

Anda seorang penyair yang senantiasa berubah-ubah (berkembang). Oleh karena itu, Anda siap untuk memahami perbedaan antara yang *tsâbit* (mapan) dengan yang *mutahawwil* (berubah) dalam puisi Arab. Anda telah menganalisis hubungan antara *ats-tsâbit* dengan *al-mutahawwil* dalam puisi secara cermat. Anda telah menjelaskan mengapa yang *ats-tsâbit* lebih mendominasi yang *al-mutahawwil,* maksudnya bagaimana ide tentang keberadaan puisi ideal yang sempurna muncul dalam dunia Arab, dan bagaimana puisi ideal yang sempurna ini menjadi puisi kuno atau puisi Jahiliah dan yang dekat dengan masa-masa tersebut, dan bagaimana segala bentuk yang menjauhi puisi ideal yang sempurna tersebut dianggap sebagai rendah dan jauh dari sempurna. Yang baru dalam semua ini bukanlah fakta-fakta sejarah yang mendukungnya, melainkan sebab-sebab yang ingin Anda jadikan sebagai sandaran untuk menginterpretasi fakta-fakta tersebut. Anda telah sampai pada kesimpulan bahwa perspektif

keagamaan merupakan sebab mendasar mengapa kecenderungan statis (*ats-tsâbit*) lebih dominan daripada kecenderungan dinamis (*al-mutahawwil* ) dalam puisi. Atau, dengan ungkapan lain, bahwa sistem universal yang diwujudkan oleh agama menjadi faktor mendasar yang menyebabkan masyarakat Arab di tiga abad pertama lebih memilih yang lama sedemikian rupa daripada yang baru sehingga agama menempatkan yang lama dalam posisi sempurna dan menganggap semua yang baru sebagai bentuk penyelewengan dari yang ideal dan sempurna.

Saya setuju dengan Anda bahwa perspektif keagamaan telah memainkan peran yang penting dalam sejarah puisi Arab, meskipun menurut pendapat saya hal itu terjadi dengan cara yang jauh lebih kompleks daripada cara yang Anda gambarkan. Hal itu karena saya bertanya-tanya: Jika memang tidak ada faktor-faktor penting lainnya, yang memainkan peran dalam menciptakan dominasi mentalitas Jahiliah terhadap dunia Arab, atau dengan ungkapan yang lebih tepat, di dalam mengembalikan Islam pada Jahiliah setelah Islam menghapuskan dan menjadikannya sebagai contoh ideal yang tidak berubah bagi puisi, bukankah upaya kembali ke masa lalu yang sangat jauh itu sebagai ekspresi dari kerinduan manusia ke surga firdaus yang hilang atau kerinduan kepada pelukan sang ibu, atau—sebagaimana yang dikatakan Jung—sebagai bentuk kebangkitan idealita-idealita lama dalam pusat ketidaksadaran, dari sisi bahwa berdiri di atas puing-puing tidak sekadar kembali ke masa Jahiliah, tetapi juga kembali ke simbol yang paling mendasar dalam sejarah ketidaksadaran Arab? Puing-puing merupakan citra yang terkait dengan Padang Sahara, dan Padang Sahara merupakan simbol eksistensialisme dalam lubuk jiwa Arab.

Oleh karena itu, kembali ke masa lampau atau mengulang masa lampau bukan merupakan fenomena khusus dunia Arab, dan dikaitkan dengan agama serta agama dijadikan sebagai yang bertanggung jawab atas fenomena ini. Sebenarnya, gejala itu merupakan gejala kemanusiaan yang seandainya ia tidak ada niscaya hasilnya akan sangat

berbahaya bagi keseimbangan mental. Saya mengatakan ini bukan untuk mengingkari peran perspektif keagamaan yang menyebabkan kecenderungan *ittibâ'* sebagai yang dominan dalam puisi. Akan tetapi, barangkali perspektif-perspektif ini tidak sampai pada asumsi yang saya asumsikan, kecuali hanya karena perspektif tersebut dalam struktur pemikiran Arab bertemu secara kebetulan dengan sesuatu yang mendukung perspektif tersebut di dalam merealisasikan apa yang telah diwujudkan.

Dalam hal ini Anda telah menunjukkan pentingnya ide tentang waktu dan peran substansialnya di dalam mengevaluasi perkembangan agama, sastra, atau peradaban secara keseluruhan. Jika agama telah memainkan peran yang negatif terhadap sastra maka hal itu karena bangsa Arab menghendaki agar waktu dari sastra mereka berada dalam bingkai waktu agama mereka. Pada kenyataannya, antara kedua waktu tersebut berbeda dalam dirinya. Perbedaan ini terlihat dalam kajian tentang kaitan antara masing-masing dari agama dan sastra dengan masa mendatang. Ketika berbicara tentang kebangkitan, pembalasan, surga, neraka, dan lain sebagainya ... agama menunjukkan bahwa masa mendatang itu ada jika dinisbatkan pada agama, dan kita tidak dapat memungkiri—apakah kita menyakini itu atau tidak—bahwa salah satu dari inti agama adalah klaimnya bahwa ia mengetahui masa depan. Akan tetapi, hubungan sastra dengan masa depan tidak mungkin seperti ini. Masa depan adalah yang akan datang, dan yang akan datang, dalam agama, telah diketahui sebelum muncul. Akan tetapi, masa mendatang dalam sastra tidak dikenali karena yang akan datang itu sesuatu yang baru bagi yang ada.

Penjelasan tentang masa depan ini berlaku pula dalam menjelaskan mengenai masa lalu serta hubungan agama dan sastra dengannya. Kenyataan ini mengharuskan para kritikus Arab untuk tidak mencampuradukkan antara agama dan sastra ketika mereka memandang masa lalu sebagai bekal penilaiannya bagi masa kini. Dalam agama, percaya atau tidak, kita tidak dapat mengingkari bahwa masa lalu memiliki makna yang penting dan sangat mendasar sebab

zaman wahyu atau munculnya nabi merupakan waktu yang mendasar. Pada zaman itu, sesuatu yang baru muncul di permukaan bumi. Tentunya, "waktu kemunculan ini" memiliki kedudukan yang khusus, dalam pengertian bahwa hubungan masa kini dengan waktu tersebut memiliki sifat khusus yang tidak ditemukan dalam zaman sejarah mana pun. Dari sudut ini, kita dapat mengatakan bahwa masa lalu agama tidak sekadar masa lalu yang bersifat keagamaan, tetapi seberapa jauh masa tersebut ada dalam masa kini. Ini tidak mungkin terjadi dalam tataran sastra. Sastrawan yang mencoba untuk mengembalikan pengalaman generasi tua tidak lain hanyalah meniru. Dia lebih mengembalikan masa kini ke masa lampau daripada menjadikan masa lampau sebagai yang ada dalam masa kini, dan ia tidak menciptakan sesuatu yang baru. Inilah yang terjadi pada apa yang kita sebut dengan "masa kebangkitan" sebab kebangkitan tersebut bukan kebangkitan yang lahir karena memahami hubungan masa kini dengan masa lampau dalam sastra, dalam bingkai hubungan antara keduanya, pada tataran agama.

Di sini patut disinggung peran Aristoteles dan bukunya tentang puisi, khususnya yang berkaitan dengan hubungan puisi dengan moral dan imitasi. Barangkali pengaruh Aristoteles di sini menentukan. Beberapa riwayat mungkin dipalsukan sejak buku Aristoteles diterjemahkan ke dalam bahasa Arab sekitar tahun 250 H. Setelah berkecimpung lama dengan puisi Arab, Anda telah mengetahui bahwa sejarah puisi Arab hanya dapat dipahami dalam perspektif kajian yang meliputi keseluruhan kebudayaan Arab. Dan, Anda pun akan mengetahui bahwa pada gilirannya keseluruhan ini hanya dapat dipahami setelah dilakukan analisis yang cermat terhadap bangunan keagamaan atau perspektif keagamaan menyeluruh yang membentuk keseluruhan peradaban Arab.

Demikianlah, puisi telah menggiring Anda pada apa yang dulu pernah saya cita-citakan ketika saya membaca Hegel, maksudnya menggiring Anda untuk mengkaji semua aspek atau "bentuk" di mana pemikiran Arab-Islam di sini termanifestasikan agar Anda dapat me-

mahami hubungan *ats-tsâbit* dengan *al-mutahawwil* atau dialektika *ittibâ'* dan *ibdâ'*. Di sini, Anda telah mencurahkan upaya penelaahan dan penelitian yang besar. Suatu saat Anda bergerak mengkaji dasar-dasar *ittibâ'*, dan pada saat yang lain Anda mengkaji dasar-dasar *ibdâ'* dalam masalah *khilâfah* dan politik, agama dan puisi, fanatisme kebangsaan dan politik Islam, puisi dan bahasa, sunnah dan fiqh, gerakan-gerakan revolusioner dan gerakan-gerakan pemikiran, serta masalah puisi dan konsep cinta di dalamnya. Muncullah juz (volume) pertama dari buku ini. Setelah itu, Anda bergerak menuju apa yang Anda namakan dengan upaya mendasarkan (memapankan) yang dasar (*ta'shîl al-ushûl*). Kemudian Anda mengkaji pula upaya mendasarkan (memapankan) dasar-dasar *ats-tsâbit* (*ta'shîl ushûl ats-tsâbit*) dalam upaya mendefinisikan pengertian dari istilah *al-qadîm*, sunnah, bid'ah, ijma' dan taklid; maksudnya, segala sesuatu yang terkait secara khusus dengan ilmu-ilmu tafsir, ilmu-ilmu hadits, dan ilmu-ilmu ushuluddin. Kemudian Anda sampai pada upaya menteorikan dasar-dasar keagamaan-politik. Lalu Anda melakukan pembacaan terhadap apa yang ditulis Imam asy-Syafi'i mengenai fiqh (dan barang siapa yang membaca dua baris dari (tulisan) Imam asy-Syafi'i, ia mengetahui upaya macam apa yang dibutuhkan untuk membaca semua yang dinisbatkan kepadanya). Setelah itu, Anda melakukan teorisasi terhadap dasar-dasar bahasa dan perbedaan antara ilmuawan Kufah dan Bashrah serta kaitan bahasa dengan agama. Terakhir, Anda melakukan teorisasi puisi dan mengaitkan puisi dengan nilai-nilai agama-moral, serta menegaskan prinsip dasar Jahiliah dan dasar ke-Araban. Semua ini terkait dengan aspek *ats-tsâbit*.

Berkaitan dengan *al-mutahawwil*, Anda memandangnya melalui gerakan-gerakan revolusioner pada dua masa: Umayyah dan Abbasiyah, dan gerakan-gerakan intelektual di kalangan kelompok apostik yang menolak kenabian karena berpedoman pada nalar, lalu melalui gerakan Mu'tazilah dan upaya mereka untuk menempatkan nalar sebagai dasar pengetahuan. Kemudian Anda sampai pada gerakan-gerakan kebatinan dari kelompok Imamiyah dan Sufi. Anda telah

memperlihatkan perselisihan antara lahiriyah agama dengan batin agama, bagaimana yang hakiki melampaui syari'ah. Setelah semua ini, Anda sampai pada kajian terhadap puisi dan dialektika antara yang lama dengan yang baru. Anda menjelaskan upaya masing-masing dari Basysyâr, Abû Tamâm, dan Abâ Nuwâs untuk menyimpang dari nilai lama dan menciptakan puisi baru. Bagaimana semua ini berakhir dengan dominasi para kritikus yang lebih mengutamakan yang lama atas yang baru, dan mereka mendesakkan nilai lama tersebut ke dalam masyarakat Arab melalui pembuatan kaidah-kaidah yang menjelaskan kebenaran nilai lama dan kesalahan nilai baru.

Saya memaparkan semua ini—meskipun banyak yang tidak saya sebutkan—hanya untuk menjelaskan bagaimana kajian Anda mencakup seluruh aspek peradaban Arab: politik, sosial, ekonomi, filsafat, teologi, fiqh, sufi, puisi, dan revolusi. Betapa tugas Anda sedemikian berat mengingat persoalannya sedemikian luas dan bercabang-cabang. Akan tetapi, Anda telah berhasil mengatasi rintangan-rintangan tersebut sekalipun sangat mustahil apabila Anda tidak terjebak dalam semacam ketergesa-gesaan atau pengulangan dalam satu dan lain persoalan. Oleh karena itu, keterkaitan Anda dengan tesis yang Anda bangun bagaikan keterkaitan seorang insinyur dengan bangunan: yang baru dan orisinil. Yang penting adalah rancangan umum dari bangunan. Dalam rancangan itu seorang insinyur menjelaskan kemampuannya yang memikat. Sementara berkaitan dengan materiil, seperti batu, besi, dan kayu, seorang insinyur tidak menciptakannya, tetapi menciptakan cara baru dalam penggunaannya. Demikian pula dalam disertasi Anda, tidak semuanya materi baru. Tentunya, sebagian di antara pembaca akan melihat bahwa Anda semestinya tidak memerlukan sebagian di antara materi tersebut atau menguranginya, seperti kajian Anda terhadap konsep cinta menurut Jamîl Butsainah yang mungkin menurut sebagian pembaca dipandang membosankan atau menyimpang dari tema, atau seperti paparan Anda terhadap teks-teks Syafi'i yang begitu banyak, sementara sangat dimungkinkan sebagian saja sudah mencukupi. Akan

tetapi, semua materi tersebut tidak mengambil bentuknya yang khas dan signifikan kecuali apabila dimasukkan ke dalam rancangan umum yang merupakan kreasi baru di mana Anda memperlihatkan watak khas Anda. Rancangan inilah yang saya namakan sebagai nadi disertasi atau bentuk internalnya, dan bentuk ini telah Anda gambarkan secara menyeluruh melalui pengantar dan penutup.

Seandainya saya ingin menggunakan perumpamaan lain berkaitan dengan nadi disertasi ini, niscaya saya mengatakan bahwa karya ini merupakan terobosan jalan baru yang sedemikian luas ranahnya, yang kebanyakan belum diinjak oleh kaki manusia, dan sangat mustahil apabila Anda sampai pada tujuan pada setiap jalan yang Anda terobos. Yang pasti, Anda telah memperlihatkan kecenderungan yang dapat ditelusuri dalam hutan, atau sebagaimana yang Anda katakan: "Apa yang saya lakukan dalam disertasi ini tidak lain hanyalah permulaan".

Dengan ini saya dapat mengatakan bahwa kebanyakan pasal-pasal dalam disertasi Anda, kalau bukan setiap pasalnya, dapat menjadi titik tolak bagi kajian-kajian yang saya harap banyak generasi muda yang akan berkonsentrasi terhadapnya di bawah bimbingan Anda, dan mendapatkan arahan dari Anda. Ini yang terkait dengan bagian utama disertasi.

Sekarang mari kita perhatikan bagian pendahuluan dan penutup.[1] Dalam bagian penutup Anda menyuguhkan hasil-hasil yang diperoleh dari analisis-analisis objektif terhadap teks-teks yang disebutkan dalam bagian utama disertasi. Sebenarnya hanya ada satu kesimpulan: bahwa hubungan antara *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil* tidak bersifat dialektis, tetapi kontradiktif, yang melahirkan represi, yang karenanya sisi *ats-tsâbit* lebih mendominasi sisi *al-mutahawwil* dan menghancurkan segala upaya yang dilakukan oleh kecenderung-

[1] Ketika mempersiapkan untuk menerbitkan disertasi ini saya cenderung untuk meninjau ulang bagian pendahuluan dan penutup, dan memasukkannya secara bersama-sama dalam satu kajian yang membentuk pengantar tersendiri dalam jilid ini (penulis).

an (gerakan) kreatif. Konsekuensi dari dominasi *ats-tsâbit* atas *al-mutahawwil* adalah dipermaklumkannya kesatuan antara bahasa dengan agama, puisi dengan moral, serta tradisi sastra dengan tradisi agama sedemikian rupa sehingga konsep tradisi agama digeneralisasikan terhadap tradisi sastra. Dan, akhirnya orang Arab sampai pada perasaan bahwa bahasa, agama, dan eksistensi nasionalisme mereka merupakan satu kesatuan yang tidak terpisah-pisahkan. Oleh karena kesatuan ini merupakan faktor paling kuat maka faktor inilah yang mengadaptasikan peradaban Arab.

Dalam bagian pendahuluan, Anda telah berusaha menjelaskan watak kaitan antara perspektif *ats-tsâbit* dengan perspektif *al-mutahawwil* melalui kajian tentang watak hubungan antara masa lampau dengan kini dan masa mendatang dalam perspektif agama. Pengantar ini, sebagaimana setiap pengantar untuk mengkaji perkembangan pemikiran atau sejarah, Anda tulis setelah Anda menelusuri fase-fase perkembangan tersebut berkaitan dengan pemikiran Arab. Anda telah menjelaskan kesimpulan yang Anda capai dengan bukti-bukti kuat dalam bagian utama disertasi, dan Anda tidak khawatir untuk mengutip secara melimpah teks-teks yang menyingkapkan objektivitasnya. Kasimpulannya adalah bahwa kecenderungan *ittiba'* atau watak *ats-tsâbit* secara langsung muncul dari agama, dan bahwa dominasi kecenderungan tersebut dalam peradaban Arab terhadap kecenderungan lainnya merupakan konsekuensi dari faktor agama yang mengaitkan segala sesuatu dengan agama, termasuk di dalamnya bahasa dan puisi; maksudnya segala sarana ekspresi budaya.

Saya ingin mengupas sejenak kesimpulan ini karena sangat penting dan ada kemungkinan untuk disalahpahami oleh siapa saja yang tidak mencermati pengertiannya. Anda menjelaskan secara terang-terangan bahwa Anda tidak menempatkan agama sebagai keyakinan pribadi, tetapi sebagai gejala antropologi. Dalam istilah ini, terdapat kata “antrophos” yang berarti manusia. Jadi, ketika berbicara tentang agama Anda tidak mengartikan agama menurut Allah, menurut substansinya yang muncul dalam prinsip-prinsipnya yang

bersifat gaib, tetapi mengartikan agama sebagaimana yang dialami oleh manusia; maksudnya agama tidak sebagaimana yang dikehendaki Allah dan yang Dia inginkan, tetapi agama sebagaimana yang dipahami dan diaplikasikan oleh manusia. Ini pengertian antropologi agama. Dengan pengertian ini, kita dapat mengatakan bahwa agama mengadaptasikan peradaban sebagaimana ia beradaptasi sesuai dengan peradaban yang membawanya. Dengan kata lain, sebagaimana agama berusaha mengubah manusia, demikian pula manusia pada gilirannya mengubah agama. Bukti akan hal itu adalah pluralitas kelompok-kelompok keagamaan dalam semua agama. Kristen memiliki sekte-sektenya, demikian pula Islam. Fenomena kelompok berarti bahwa, sebagaimana peradaban berbeda-beda sesuai dengan perbedaan waktu dan tempat, demikian pula agama sebagaimana yang dikehendaki Allah merupakan suatu hal, dan sebagaimana yang dipahami manusia dan dialaminya merupakan sesuatu yang lain. Dari sudut ini, saya beranggapan bahwa Anda telah memberikan pengabdian yang besar terhadap Islam ketika Anda menganalisis dengan jelas bagaimana sejarah memperlihatkan bahwa Islam dalam batinnya membawa peluang-peluang untuk *itbâ'* dan *ibdâ'*, dan bahwa sejarah Islam berjalan di atas dua jalan: jalan *tahawwul* (perubahan) dan jalan *tsubût* (kemapanan).

Tragedi peradaban Arab muncul karena kedua kecenderungan ini tidak bertemu secara dialektis, tetapi bertemu secara kontradiktif dan represif sehingga yang satu menghancurkan yang lainnya. Situasi telah menetapkan kemenangan bagi mereka yang memegang *ittiba'* dan mendukung *ats-tsâbit*. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa agama secara substansial adalah *ittibâ'* dan *tsubût*, mengingat adanya kecenderungan lainnya, yaitu kecenderungan *tahawwul* dan *ibdâ'*. Oleh karena itu, saya beranggapan bahwa Anda telah memberikan pengabdian yang positif terhadap dunia Islam karena Anda memperlihatkan bahwa masa depan peradaban Arab tergantung pada perubahan watak hubungan antara yang tetap (*ats-tsâbit*) dengan yang berubah (*al-mutahawwil*), antara mental *ittiba'* dengan mental *ibdâ'*. Jika

hubungan ini mengalami perubahan dalam agama maka hubungan tersebut juga akan berubah antara agama dengan manusia; begitu juga hubungan antara manusia Arab dengan masa lalu atau tradisi yang Anda sebut dalam disertasi Anda bahwa tradisi ini berfungsi seperti ayah. Kita mengetahui semenjak Freud bahwa anak laki-laki tidak mampu mendapatkan kebebasannya dan berhasil mewujudkan pribadinya kecuali apabila ia membunuh ayahnya. Merupakan kewajiban manusia Arab untuk mematikan tradisi masa lampau dalam bentuk ayah/bapak agar ia dapat mengembalikan dirinya dalam bentuk anak. Pada saat demikian, tanpa harus menyimpang dari agamanya, manusia Arab akan menciptakan tradisi baru, peradaban baru yang merupakan tradisi kebebasan dan peradabannya.

Paul Nwyia

(Beirut, 30 Hazîran [Juni] 1983)

# Metode dan Tujuan

## 1

Mengapa saya memilih untuk mengkaji peradaban Arab dari sudut pandang *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil*, dan sudut pandang hubungan antara keduanya? Metode apa yang saya inginkan? Hasil apa yang saya simpulkan? Semua ini merupakan pertanyaan yang akan saya jawab secara berurutan.

Semenjak saya mengkaji tradisi Arab, saya secara khusus memiliki perhatian terhadap persoalan *ittibâ'* dan *ibtidâ'* atau yang lama (*al-qidam*) dan yang baru (*al-hadâtsah*). Itulah yang saya sebut dengan *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil*. Pada awal tahun 60-an, ketika upaya saya untuk mengenalkan puisi Arab lama kepada pembaca Arab modern bermula, saya mengalami persoalan secara eksperimentatif (secara langsung). Pada saat itu saya harus membaca puisi ini *qashîdah* per *qashîdah*, bahkan bait per bait. Bacaan tersebut menghasilkan antologi puisi Arab yang terbit dalam tiga jilid di Beirut antara musim semi 1964 dan musim gugur 1968. Menurut angan-angan saya, ketiga jilid itu memuat puisi-puisi terbaik dan terkaya yang pernah ditulis oleh penyair Arab sejak masa Jahiliah hingga Perang Dunia I. Akan tetapi, saya juga menghasilkan sudut pandang yang saya paparkan dalam ketiga pengantar pada ketiga jilid tersebut, yang ringkasnya adalah bahwa sikap *ittibâ'* memberikan orientasi terhadap cita rasa ke-Arab-an dan mendominasi pandangan Arab terhadap puisi.

Dalam kajian saya terhadap gerakan puisi di ketiga abad terakhir, atau rentang masa yang disebut dengan masa kebangkitan—sebagai bekal untuk melengkapi antologi puisi Arab untuk jilid keempat yang berkaitan dengan masa modern—tampak jelas bagi saya bahwa gerakan ini, secara umum, merupakan gerakan untuk menarik kembali masa lampau, dan bahwa kekuatan-kekuatan yang mencoba menciptakan sesuatu yang lain yang baru, di luar yang dikenal oleh masa lampau, dikatakan sebagai tidak dikenal dalam tradisi Arab dan dari struktur dasar mentalitas Arab, serta bahwa kekuatan-kekuatan tersebut merusak dasar-dasar ke-Arab-an. Penilaian ini, sebagaimana kita ketahui, merupakan penilaian yang sama sebagaimana yang dimunculkan terkait dengan puisi Abû Tamâm, dan kritik tersebut, sebagaimana yang kita ketahui pula, merupakan kritik yang sama yang diarahkan terhadap gerakan puisi Arab modern. Posisi saya dalam gerakan tersebut, baik dari sisi penulisan puisi maupun teorisasi tulisan ini, memiliki pengaruh langsung yang mendorong saya untuk menyingkap misteri di balik sikap permusuhan ini, dan pada gilirannya mendorong saya untuk menguak misteri di balik kesejajaran antara yang kini dengan yang lalu di dalam memandang persoalan *ibdâ'* (kreativitas), dan membuka rahasia di balik keberlangsungan cara pandang ini dan dominasinya.

Bagi saya, persoalan ini semakin bertambah mendesak ketika saya dihadapkan pertanyaan-pertanyaan semisal: Apa itu orisinalitas dan bagaimana kita mendefinisikan yang orisinal? Bagaimana kita dapat menafsirkan watak hubungan antara yang telah lewat dengan apa yang ada dan apa yang akan ada? Mengapa puisi Arab dan peradaban Arab secara umum mengalami kemunduran, apakah cukup hanya dengan menunjukkan kebobrokan politik atau pengaruh asing untuk menafsirkan kemunduran tersebut? Bagaimana kita dapat memberikan penjelasan rasional tentang hubungan substansial antara bahasa, agama, dan politik? Apa yang dimaksud dengan modernitas bagi orang Arab? Jika struktur mental Arab bercorak lampau, lantas apa makna masa mendatang baginya? Apakah manusia dalam pers-

pektif puisi Arab hanya sebagai pewaris yang hanya mengekor atau kreator yang berani mencipta yang baru?

Dalam rangka menyoroti pertanyaan-pertanyaan ini, menurut saya ada baiknya kalau saya mengawali dari awal. Saya kembali ke puisi Jahiliah, "dasar" pertama bagi peradaban Arab dan bagi wawasan puisi Arab. Saya mengkaji dan menganalisis ulang puisi tersebut. Ternyata, jelas bagi saya bahwa kritik Arab lama, dan dalam hal ini kemudian diikuti oleh kritik modern secara umum, menampilkan citra puisi Jahiliah yang perlu dicermati lebih mendalam. Saya tidak ingin mengatakan bahwa citra tersebut salah. Sebab, kritik tersebut mengaitkan puisi Jahiliah secara organik dengan kesukuan dan nilai-nilainya. Memang benar bahwa itulah citra yang lebih dominan, namun benar pula apabila dikatakan bahwa citra seperti itu bukan citra yang sempurna, atau segala-galanya. Dalam puisi Jahiliah sendiri dapat ditemukan benih-benih yang kuat bagi gerakan kreatif yang menyimpang dari kesukuan dan nilai-nilainya yang dominan. Gerakan ini tercermin dalam puisi *sha'âlîk* khususnya. Gerakan tersebut juga dibuktikan oleh beberapa *qashîdah* Imri' al-Qais dan Tharfah ibn al-Abd. Gerakan ini tidak semata-mata penyimpangan, tetapi merupakan upaya untuk melontarkan alternatif baru.

Kenyataan ini memperlihatkan kepada saya sebuah prinsip yang saya pandang mengandung sesuatu yang dapat dijadikan sebagai titik tolak bagi fakta-fakta dan kesimpulan-kesimpulan penting dalam mengkaji puisi Arab, bahkan peradaban Arab secara keseluruhan. Prinsip tersebut tercermin dalam fakta bahwa asal usul peradaban Arab tidaklah tunggal, tetapi banyak, dan bahwa asal usul itu mengandung benih-benih dialektis antara menerima dan menolak, antara yang pasti dengan yang mungkin, atau dapat kita katakan antara yang *tsâbit* dengan yang *mutahawwil*. Prinsip ini menggiring saya untuk menegaskan bahwa puisi itu sendiri tidak menafsirkan sikap *ittibâ'* sebagai yang mengakar dalam kehidupan Arab. Sebagai konsekuensinya, jelas bahwa harus ada kajian tentang sebab-sebab mengapa terjadi pengakaran (kemapanan) ini di luar puisi dan di luar zaman

Jahiliah. Hal itu berarti bahwa harus ada kajian tentang sebab-sebab ini pada perspektif-perspektif agama Islam. Perspektif-perspektif tersebut bersifat mitis sekaligus dialami (hidup). Perspektif itu merupakan pandangan yang menyeluruh terhadap pemikiran dan kerja mengenai yang ada, manusia, dunia, dan akhirat. Oleh karena perspektif-perspektif ini bukan menjadi pelengkap bagi Jahiliah, melainkan menegasikan maka perspektif tersebut menjadi dasar bagi kehidupan dan peradaban baru. Oleh karena perspektif itu menjadi dasar (hal yang mendasari) sebagai asal usul yang menyatukan maka bentuknya adalah wahyu dan materinya adalah umat-sistem. Dari sini, jelas menurut saya bahwa perspektif puisi Arab tidak dapat dipahami dengan cara memisahkannya dari perspektif keagamaan, dan bahwa fenomena puisi merupakan bagian dari keseluruhan peradaban Arab yang tidak ditafsirkan oleh puisi sendiri, tetapi juga ditafsirkan oleh struktur keagamaan terhadap keseluruhan ini.

Demikianlah, saya semakin yakin bahwa hanya dengan mengkaji keseluruhan peradaban Arab kita akan dapat memahami pandangan Arab terhadap manusia dan alam sehingga kita dapat mengetahui posisi orang Arab terhadap puisi dan lainnya, *ittibâ'* dan *ibdâ'*, serta persoalan-persoalan kebudayaan dan kemanusiaan secara umum.

Ketika saya memutuskan untuk melakukan kajian ini saya melihat bahwa sudut pandang atau kecenderungannya harus didasarkan pada realitas keseluruhan ini; maksudnya dari pertumbuhannya sebagaimana adanya. Tampak bagi saya bahwa sudut pandang *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil* lebih alami dan realistis, dan pada saat yang sama merupakan sudut pandang yang—menurut saya—memuat apa yang akan dapat menguakkan sesuatu yang saya prediksi dan saya tuju.

## 2

Metode penelitian merupakan persoalan yang rumit dan pelik. *Pertama*, kepelikan dan kerumitan secara umum tampak pada kenyataan bahwa saya tidak mengkaji seorang penyair atau satu per-

soalan saja, tetapi saya mengkaji peradaban suatu bangsa secara keseluruhan pada era formatisasinya (*ta'sîsiy*). *Kedua*, bersifat khusus dan berkaitan dengan titik tolak: apakah saya memulai dengan asumsi-asumsi yang saya buat untuk kemudian saya mencari sesuatu yang mendukungnya dalam realitas dan pemikiran, atau sebaliknya, saya memulai dari realitas dan pemikiran? Sementara yang *ketiga* berkaitan dengan wilayah kajian: masa atau masa-masa kebudayaan yang akan saya kaji itu apa? Siapa saja pribadi-pribadi yang akan saya pilih, dan apa kriteria pemilihan terhadap mereka?

Saya memulai dengan mengatasi kesulitan ketiga. Saya memutuskan untuk membatasi kajian saya pada abad-abad yang disepakati sebagai abad yang membentuk fase-fase formasi dan pendasaran (*marâhil at-ta'sîs wa at-ta'shîl* ), yaitu tiga abad hijriah pertama. Saya memilih figur-figur atau gerakan-gerakan yang juga disepakati sebagai figur yang telah melakukan formatisasi dan pendasaran, baik melalui pemikiran maupun tindakan. Kemudian saya menyelesaikan kesulitan kedua melalui ketetapan saya untuk menghindari asumsi-asumsi yang bersifat *apriori*, dan saya berangkat dari realitas dan pemikiran secara apa adanya. Ini merupakan sikap yang menegaskan perkiraan awal saya bahwa dialektika menolak dan menerima merupakan fenomena yang lebih alami dan realistis dalam peradaban, dan dalam kehidupan sosial politik secara umum. Dalam setiap masyarakat, ada sistem yang merepresentasikan nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan tertentu bagi kelompok-kelompok tertentu dari satu sisi, dan ada benih konsep sistem lain yang merepresentasikan nilai-nilai dan kepentingan-kepentingan yang bertentangan dengan kelompok-kelompok lain yang berseberangan, di sisi yang lain. Perkembangan masyarakat hanyalah merupakan bentuk yang lebih kompleks bagi pertarungan atau interaksi antar-kelompok-kelompok ini. Kesulitan yang pertama dalam tataran ini tidak lagi merupakan kesulitan dalam pengertian yang sempit, tetapi justru menjadi tantangan yang menarik untuk dikaji dan mendorong untuk diteliti.

Meskipun demikian, semenjak saya memulai kajian, saya dihadapkan oleh berbagai jenis kesulitan lain. Di antaranya: *pertama*, bahwa dalam hal ini saya tidak menemukan kajian-kajian yang memadai, yang dapat saya pergunakan dan manfaatkan sebagai alat bantu. Memang benar bahwa dalam perpustakaan Arab terdapat banyak kajian seputar konsep tentang yang lama (*al-qadîm*) dan yang baru (*al-muhdats*) dalam puisi, serta pertarungan antara keduanya. Akan tetapi, secara umum, kajian-kajian tersebut hanya mengambil gejalanya saja, terpisah dari gejala-gejala yang lain. Mendeteksi gejala-gejala pertarungan, tidak dapat menyingkapkan sebab-sebab yang mendalam, dan juga tidak dapat menguakkan makna budayanya. Selain itu, kajian-kajian tersebut berangkat dari pengakuan implisit atau eksplisit bahwa yang lama (*al-qadîm*) merupakan yang dasar, yang sempurna dan mapan, dan bahwa yang baru (*al-muhdats*) jauh berada di bawahnya serta tidak mungkin sampai pada tingkatan yang lama. Dalam hal ini, kajian seperti ini merupakan telaah yang aman terhadap kajian-kajian kritis lama.

*Kedua*, di antara kesulitan-kesulitan tersebut adalah bahwa abad pertama hijriah dan seperempat awal dari abad kedua membentuk fase yang menentukan dalam pertarungan antarberbagai kekuatan dan pemikiran pada semua tataran: politik, sosial, ekonomi, sastra, dan agama-pemikiran. Meski demikian, kami tidak menemukan sumber-sumber yang mencatat pertarungan tersebut pada masanya. Sumber-sumber yang kita temukan muncul belakangan, dan umumnya ditulis dengan semangat fanatisme keagamaan dan politik, selain bersifat oral. Demikianlah, tidak ada sumber, atau keberadaan sumber-sumber tersebut saling bertentangan dan kontradiktif sehingga yang satu menafikan yang lain, dan bahkan terkadang hanya menjelaskan secara singkat tentang satu figur atau kelompok mengenai persoalan mendasar dari gerakan pertarungan tersebut, dan yang sedikit ini pun sering kali masih diragukan.

Seluruh persoalan ini menyatu, dan dalam fase kontemporer mengambil bentuk kesulitan langsung serta jauh lebih kompleks

daripada fase-fase yang mendahuluinya. Kesulitan-kesulitan ini senantiasa ada pada setiap kajian yang mengkaji fase-fase formasi awal dari peradaban Arab. Upaya untuk menyentuh persoalan tersebut—lantaran berbagai keyakinan yang berbeda, terutama keagamaan, dan berbagai pertentangan politik dan sosial yang diakibatkannya— menyimpan potensi yang kuat untuk menimbulkan problematika-problematika yang akan dapat mengaburkan objektivitas dan keilmiahan kajian. Jika potensi ini nyata atau berlaku bagi setiap kajian yang mengadopsi satu pendapat yang dipegangi oleh salah satu kelompok yang merepresentasikan gerakan pertarungan politik-intelektual pada fase-fase tersebut maka sudah barang tentu potensi tersebut akan lebih berlaku apabila dinisbatkan pada suatu kajian yang menyikapi semua pendapat kelompok secara mendasar, menganalisis dan mengkaji ulang, serta berusaha mengajukan pemahaman baru dan menyingkapkan signifikansi-signifikansi serta makna-makna baru yang mengubah citra yang ada dan dominan tentang peradaban Arab.

Terhadap kesulitan-kesulitan yang tidak berkaitan dengan aspek teknis semata, tetapi berbaur pula dengan keberatan keagamaan-politik, bahkan bercampur dengan semacam keberatan nasionalisme, saya merasa sangat terdorong untuk mengadopsi metodologi yang merefleksikan sejauh mungkin tingkat kecermatan, kepercayaan, dan objektivitas. Untuk mewujudkan hal itu, saya merasa perlu untuk mengambil langkah-langkah berikut:

1. Berusaha untuk tidak mengandalkan berita-berita yang di balik itu ada dorongan-dorongan yang berpihak kepada seorang figur, kecenderungan, atau kelompok dalam melawan yang lain. Oleh karena itu, saya mengabaikan di antara berita-berita tersebut yang tidak disepakati, khususnya yang berkaitan dengan agama dan politik.

2. Selanjutnya saya tidak memandang agama dari sudut kelompok-kelompok, tetapi saya melihat pengaruhnya terhadap pandangan

manusia Arab dan tindakannya, serta pengaruh keduanya terhadap manusia.

3. Menghindar untuk tidak masuk ke dalam substansi konsep-konsep, seperti definisi tentang makna *ittibâ'* dan *ibdâ'*, atau yang lama (*al-qadîm*) dan yang baru (*al-muhdats*), atau asal usul (*al-ashl* ) dan orisinalitas, sebab melakukan hal seperti ini tentunya harus bersandar secara *apriori* pada suatu pendapat. Oleh karena itu, saya memaparkan konsep-konsep tersebut sebagaimana ia muncul dan berkembang secara historis dan eksperimentatif. Saya juga memaparkan manifestasi-manifestasinya sebagaimana adanya, dan juga menyuguhkan pihak-pihak tertentu.
4. Untuk melengkapi objektivitas dan kecermatan, saya memilih untuk tidak bertumpu pada pendapat-pendapat dan penilaian-penilaian yang saya peroleh, kajian-kajian dalam bahasa asing atau bahasa Arab yang para penulisnya mengkaji persoalan-persoalan yang sama sebagaimana saya kaji, kecuali satu hal, yaitu mengambil pendapat yang sejalan dengan teks-teks Arab terpercaya yang disepakati. Hal itu tentunya bukan karena menilai kurang penting terhadap kajian-kajian tersebut, melainkan karena kenyataan bahwa saya tidak ingin membaca tradisi Arab melalui pendapat-pendapat dari orang-orang yang telah membacanya, tetapi saya ingin membacanya melalui teks-teks itu sendiri.
5. Yang terakhir, dalam hal ini terdapat sesuatu yang dapat menafsirkan menagapa ada keinginan kuat saya untuk mempersenjatai diri dalam mengkaji tradisi dengan tradisi itu sendiri. Saya menjadikan teks-teks yang secara konsensus dipandang sebagai teks-teks yang membentuk dasar-dasar teoretis dan praksis bagi tradisi ini. Teks-teks inilah yang berbicara, dan secara sengaja saya membatasi peran saya hanya pada memaparkan, memberikan orientasi (mengarahkan) dan menjelaskan. Dari sini, saya meletakkan di depan pembaca teks-teks formatif yang paling penting yang berkaitan dengan kajian. Hal itu tampak merupakan keniscayaan.

*Pertama,* secara khusus, karena ada orang yang berusaha untuk menafsirkan teks-teks tersebut dengan sudut pandang yang menekankan bahwa teks-teks tersebut mengandung benih-benih pemikiran yang benar untuk setiap masa, bahwa teks-teks tersebut tidak saja merepresentasikan pengetahuan masa lalu, tetapi juga mengandung benih-benih kebenaran untuk setiap pengetahuan mendatang. *Kedua,* karena mereka melihat bahwa orang-orang yang memandang tradisi dengan selain sudut pandang mereka, adalah orang-orang yang telah melecehkan dan memperkosa tradisinya, di samping juga karena mereka juga tidak memahami dan tidak berpegang pada data-data terpercaya yang memungkinkan mereka untuk memiliki pendapat sebagaimana mereka. Mereka juga memandang tradisi dengan pikiran-pikiran *apriori* menolak tradisi tersebut. Mereka tidak mengkaji tradisi dalam rangka menyingkapkan kebesaran dan kekayaan yang ada di dalamnya, tetapi untuk tujuan menjustifikasi pemikiran-pemikiran mereka yang terpendam dan yang akhirnya bertujuan untuk menghancurkan tradisi. Semua ini secara kuat mendorong saya untuk memaparkan teks-teks tersebut, dan memperbanyak teks pada saat dibutuhkan.

Dalam hal ini ada sesuatu yang menyebabkan saya merasa tenang untuk memaparkan apa yang dapat disebut dengan sejarah peradaban Arab, sebagaimana yang diungkapkan oleh realitas dan pemikiran-pemikiran yang disepakati keabsahannya oleh pihak-pihak yang membuat atau mengadopsinya. Dalam kaitan ini, saya juga membatasi kajian pada gejala-gejala kebudayaan itu sendiri secara terpisah dari basis materiilnya. Saya memaparkan dialektika antar-gejala-gejala tersebut di dalam gejala-gejala itu sendiri, tidak memaparkan dialektika antara gejala-gejala tersebut di satu sisi, dengan basis materiil dan hubungan-hubungan produksi di sisi yang lain. Hal itu karena saya tidak bermaksud untuk mengkaji pertumbuhan peradaban Islam, faktor-faktornya dan mekanisme hubungan antar-faktor-faktor tersebut dengan basis materiilnya. Akan tetapi, saya ingin mengkaji

peradaban sebagai suatu gejala yang berdiri sendiri sebagaimana telah saya singgung.

Untuk merealisasi semua ini, saya merasa perlu untuk menempatkan kajian ini pada dua tataran yang (terkadang) sejajar, dan terkadang saling bersinggungan. Tataran pertama membentuk data-data yang diajukan oleh unsur-unsur *tsâbit* dan *mutahawwil*, sementara tataran kedua membentuk penilaian-penilaian yang dimunculkan oleh data-data tersebut. Dalam bagian kajian pertama, saya memaparkan gejala-gejala *tsâbit* dan *tahawwul* semenjak munculnya Islam hingga sekitar pertengahan abad II H. Dalam fase ini, dasar-dasar *ats-tsâbit* atau *ittibâ'* telah mapan, demikian pula halnya dengan dasar-dasar *mutahawwil* atau *ibdâ'*. Saya telah menyingkapkan dasar-dasar tersebut, sebagaimana yang tampak pada saya, bermula dari hubungan yang terbangun di permulaan dakwah Islam antara agama dengan puisi, serta hubungan yang terbangun antara kekhalifahan pertama dan politik dari satu sisi dan antara kekhalifahan dengan peradaban secara umum di sisi yang lain. Dari sini, saya menelusuri manifestasi-manifestasi *ats-tsâbit* pada gejala fanatisme dan politik, puisi dan bahasa, serta sunnah dan fiqh. Sebaliknya, saya menelusuri manifestasi-manifestasi *al-mutahawwil* pada gerakan-gerakan revolusioner, gerakan-gerakan pemikiran, dalam puisi, dan khususnya yang berkaitan dengan keindahan kota, kelompok penyair pinggiran secara ekonomi-politik, permulaan munculnya kecenderungan ideologis dalam puisi dan pertumbuhan konsep baru tentang cinta yang saya tampilkan melalui pengalaman Jamîl Butsainah.

Bagian kedua saya khususkan untuk mengkaji dialektika dan teorisasi atau gerakan pendasaran pondasi-pondasi yang berkaitan dengan *ats-tsâbit* dan sekaligus *al-mutahawwil*. Saya memaparkan gejala-gejala pendasaran *ats-tsâbit* dan manifestasi-manifestasinya dalam beberapa konsep tentang yang lama (*al-qadîm*), sunnah, ijma', umat, dan bid'ah, dan mengkaji teorisasi dasar-dasar keagamaan-politik yang saya tunjukkan melalui Imam asy-Syafi'i, dan upaya

menteorisasikan dasar-dasar bahasa puitika yang saya tunjukkan melalui al-Jahidz.

Sebaliknya, saya memaparkan gejala-gejala pendasaran *al-mutahawwil* dan manifestasi-manifestasinya pada gerakan-gerakan revolusioner, metode empiris, dan penolakan kenabian, sikap yang memprioritaskan nalar daripada *naql* sebagaimana yang diungkapkan oleh Mu'tazilah, serta sikap yang mengedepankan *haqîqah* daripada syari'ah, yang batin daripada yang zhahir sebagaimana yang diekspresikan oleh teori imamah dan pengalaman sufi. Terakhir, saya memaparkan dialektika antara yang lama (*al-qadîm*) dan yang baru (*al-muhdats*) dalam puisi, sebagaimana yang terpusat pada pengalaman Abû Nuwâs khususnya, dan lebih khusus lagi pada pengalaman Abû Tamâm.

Semua ini tidak berarti bahwa apa yang saya sebut sebagai *ats-tsâbit* tidak mengenal perubahan sama sekali dalam proses teorisasi dan praksis sepanjang sejarah, atau apa yang saya sebut dengan *al-mutahawwil* tidak mengandung beberapa elemen *ats-tsâbit*. Yang saya inginkan adalah menekankan corak dominan yang paling mencolok pada kecenderungan *ats-tsâbit* dibandingkan dengan kecenderungan *at-tahawwul*, atau kecenderungan *at-tahawwul* dibandingkan dengan yang lainnya.

**3**

Sekarang saya beralih untuk menjawab pertanyaan ketiga yang berkaitan dengan hasil yang saya simpulkan dari kajian ini. Saya mengakui bahwa jawaban ini bukan merupakan hal yang mudah karena jawaban tersebut tidak hanya berkaitan dengan masa lalu, tetapi juga berkaitan dengan masa kini dan mendatang. Meskipun demikian, terbayang oleh saya bahwa hasil tersebut bersifat ganda: deskriptif yang tercermin pada tersingkapnya struktur mental Arab, dan kritis atau evaluatif yang tercermin pada tersingkapnya kemungkinan dan peluang perubahan atau kemajuan kehidupan Arab. Di

sini, aspek-aspek evaluatif dan deskriptif saling berkelindan sebagaimana layaknya pengobatan terhadap situasi terkait dengan diagnosanya. Dengan ungkapan lain, kita tidak mampu memperlihatkan kemungkinan-kemungkinan nasib suatu bangsa tanpa memahami dasar-dasar budaya pertumbuhannya, dan kita tidak mampu menggambarkan tentang masa depannya, kecuali apabila kita mengetahui secara komprehensif gambaran masa lalunya.

Aspek deskriptif menyingkapkan kepada kita proses pertarungan antara aliran *ats-tsâbit* dengan aliran *at-tahawwul*, dan karakteristik-karakteristik yang mendominasi kehidupan Arab lantaran kemenangan dan dominasi aliran *ats-tsâbit*. Semenjak kekhalifahan pertama telah terjadi perpecahan dalam masyarakat Islam. Pada dasarnya, peristiwa tersebut bersifat politik yang berkisar seputar siapa pengganti nabi, kemudian menjadi bersifat keagamaan sebab masing-masing kelompok bertumpu pada agama untuk menjustifikasi posisinya di satu sisi, dan untuk memperkuat keberhakannya di sisi yang lain. Demikianlah, agama dalam praktik politik menjadi senjata yang dipergunakan oleh masing-masing kelompok untuk memilih pemahamannya yang benar; maksudnya masing-masing kelompok menjadikan agama sebagai senjatanya yang khusus. Semenjak itu, ideologi kelompok yang mendominasi dan menguasai sistem (kekuasaan) didasarkan pada interpretasinya yang khas terhadap agama, yang sangat dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi dan afiliasi-afiliasi politik dan sosial. Ideologi kelompok yang kalah juga didasarkan pada penafsirannya yang khusus.

Situasi pertarungan, karena satu dan lain sebab, menyebabkan aliran perubahan (*al-mutahawwil*) tetap sebagai yang kalah. Demikianlah, setiap ada situasi perubahan (*al-mutahawwil*) merasuki struktur masyarakat Arab, yang menyebabkan terjadinya perubahan dan perkembangan, situasi tersebut senantiasa dipandang oleh kelompok-kelompok dominan sebagai menyimpang dan diberi label yang dimaksudkan untuk merendahkan dan mencela, yaitu heresi (bid'ah). Para pelakunya disebut dengan *ahl al-ibtidâ' wa al-ahwâ'*

(kelompok heretik dan penganut nafsu). Kelompok-kelompok yang dominan memerangi tokoh-tokoh perubahan ini dengan cara mencemarkan nama baik, menekan, memenjarakan, dan membunuh. Hal ini menjadi pertanda meredanya gejolak dialektika dalam masyarakat dan dominasi monolitik konservatif. Maksudnya, bahwa hal tersebut merupakan awal mula perpecahan secara internal, suatu hal yang merupakan permulaan wajar dari suatu kemunduran.

Berkaitan dengan karakteristik-karakteristik yang muncul dari proses tersebut, serta yang mendominasi dan yang memberi orientasi bagi kehidupan Arab, sebagai akibat dari dominasi sikap *ittibâ'* atau *ats-tsâbit*, yang paling penting dapat dikembalikan kepada tiga karakteristik:

Karakteristik *pertama*, pada tataran eksistensial, yakni yang saya sebut dengan teologis. Yang saya maksud dengan karakteristik teologis adalah kecenderungan yang terlalu melebih-lebihkan dalam memisahkan antara manusia dengan Allah, dan menjadikan konsep keagamaan tentang Allah sebagai dasar, poros, dan tujuan. Pemikiran Arab yang dominan tidak lain adalah pemikiran individualitas (*fardanah*), abstrak, dan sangat mitis.

Meskipun demikian, dimensi duniawi dari aspek teologis ini tercermin pada kehidupan sosial-politik. Hal itu menyebabkan aspek teologis ini termonumentasikan (*tasy-yî'*) dalam wujud umat, kelompok, dan atau sistem. Dari sini, umat menjadi sesuatu yang dijatuhkan secara teologis; maksudnya umat juga berubah menjadi abstrak dan mitis. Jika karakteristik teologis ini merupakan satu bentuk dari eksistensi manusia di luar dirinya maka keyakinan kepada umat sebagai entitas yang abstrak juga merupakan salah satu bentuk eksistensi manusia di luar dirinya. Bahwa manusia ada di luar dirinya, itu berarti manusia ada sebagai alat, sesuai dengan pernyataan al-Farabi: "Segala yang ada pada dirinya sendiri maka dirinya adalah miliknya, dan segala yang ada sebagai sarana maka dirinya untuk yang lainnya". Dari sini, individu Arab menjalani hidup berdasarkan

pemikiran yang dominan, teralienasi dari dirinya secara primordial sebab ia ada sejak awal—secara keagamaan dalam Allah, dan secara duniawi dalam agama, umat, negara, dan keluarga. Seolah-olah individu, sebagai individu, tidak berafiliasi kepada manusia, tetapi berafiliasi kepada agama, umat, dan atau negara. Penjelasan ini mengandung penjelasan mendasar untuk menafsirkan kehidupan Arab: di satu pihak, struktur represif dominan yang dibenarkan oleh sistem yang ada melalui pseudo-teologia dan dipaksakan secara sosial, dan di pihak lain, tertolak dan terpinggirkan, yang menyimbolkan bahwa orang Arab tidak merasa bahwa dirinya ada dalam dirinya sendiri, kecuali pada saat ia membebaskan diri dari teologis dan dari momentumisasi sosial-politiknya. Atas dasar ini, peradaban yang dominan adalah peradaban represif, peradaban sistem yang dominan dengan semua institusinya.

Karakteristik *kedua*, pada tataran kehidupan-psikologis. Tataran ini secara organis terkait dengan karakteristik pertama, yakni yang saya sebut dengan kecenderungan romantisisme; maksudnya sangat bergantung pada sesuatu yang sudah diketahui dan menolak sesuatu yang tidak diketahui, bahkan mengkhawatirkannya. Dalam hal ini, terdapat sesuatu yang dapat menjelaskan iklim intelektual yang dominan, yakni bahwa manusia tidak mampu beradaptasi kecuali dengan segala sesuatu dan dengan pemikiran yang dapat diraih dan diterima oleh angan-angannya, sementara terhadap segala sesuatu dan pemikiran yang tidak dapat ditafsirkan oleh manusia maka ia menolak dan menghindarinya. Demikianlah, ketika orang Arab menghadapi sesuatu dari luar tradisinya, pertama-tama ia berusaha untuk memahami dan membandingkannya dengan pemahamannya. Ketika tidak ada ruang untuk membandingkan maka baginya sesuatu tersebut tampak kabur, menakutkan, dan membahayakan. Yang penting baginya adalah sesuatu yang jelas, yaitu sesuatu yang dipahami dan memungkinkan untuk menatap alam dan budaya, kehidupan dan masyarakat. Dari sini, orang Arab sejak awal dalam tindakan dan pemikirannya, berangkat dari keyakinan bahwa dia secara fungsional

kurang apabila ia tidak memiliki prototipe budaya, dalam arti bahwa ia kehilangan rasa konsentrasi dan gerak, serta kehilangan kontrol terhadap dirinya dan berubah menjadi kabut. Bahkan ia merasa bahwa keberadaannya tergantung pada keberlangsungan simbol-simbol masa lampau dan sistemnya. Dia menjalankan sikap represif terhadap orang yang mengancamnya, baik dalam bentuk meragukan maupun menolak. Dalam sejarah pemikiran Arab terdapat fakta yang menyingkapkan tindakan ini, sesuatu yang banyak diketahui oleh banyak orang.

Demikianlah, orang Arab, lantaran pengaruh struktur budaya yang dominan, mempergunakan warisannya untuk memahami segala sesuatu; dan apa saja yang berada di luar perspektif warisan tersebut tidak patut untuk diberi nilai apa pun. Seolah-olah ia merasa bahwa yang tidak diketahui mengancam kemampuannya untuk memahami, dan mengancam warisannya yang dipandang mengandung kesempurnaan dan bebas dari salah. Oleh karena itu, apa saja yang berada di luar batas-batas pengetahuan yang diperolehnya, terutama agama, akan menyebabkan dirinya berada dalam kebingungan dan kebimbangan, dan akan menyebabkan—sebagaimana yang diyakini—kesesatan. Dalam pengertian ini, kita memahami makna dari sikap (mereka) terhadap bid'ah di masa lampau. Kita dapat menangkap, di masa sekarang, makna dari pertarungan pemikiran dalam masyarakat Arab yang dimulai sejak era yang disebut era kebangkitan hingga sekarang. Pertarungan tersebut nyaris merupakan upaya menarik kembali pertarungan masa lampau antara nilai-nilai yang tetap (*ats-tsâbit*) yang romantis dengan nilai-nilai yang berubah (*al-mutahawwil* ) yang visioner, hingga pada umumnya tampak bahwa pertarungan tersebut menjalankan mekanisme masa lampau itu sendiri dan kira-kira dengan sarana-sarananya sendiri.

Karakteristik *ketiga*, pada tataran ekspresi dan bahasa, yakni pemisahan antara makna dengan ujaran, dan pendapat yang mengatakan bahwa makna mendahului ujaran, dan ujaran hanyalah gambaran bagi makna atau tulisan dekoratif. Inilah yang disorot oleh peng-

alaman sejarah itu sendiri. Orang Arab yang berkecenderungan konservatif lebih mengutamakan retorika daripada tulisan. Hal itu karena retorika lebih dekat dengan imitasi terhadap ucapan *ilâhi* atau wahyu: maksudnya makna daripada tulisan. Tulisan tidak lain adalah ucapan yang terjerembab dan terperangkap dalam waktu. Tulisan merupakan bayangan tipis dari ucapan. Tulisan dalam kaitannya dengan "yang ada" tidak lain merepresentasikan bayangannya. Dalam ungkapan lain, tulisan merupakan penutup ucapan: maksudnya, tulisan pada saat kehadiran penuhnya tidak lain hanya merupakan ketidakhadirannya secara penuh.

Kemudian, dalam setiap perkembangan peradaban, bentuk dan fungsi bersejajaran sedemikian rupa sehingga apabila fungsi berubah maka tentu diikuti dengan perubahan bentuk. Meskipun fungsi puisi dalam masyarakat Arab mengalami perubahan dalam Islam dari fungsi yang pernah ada pada masa Jahiliah, bentuknya tidak berubah. Ini termasuk di antara hal yang mempertegas adanya pemisahan antara ujaran dengan makna, atau bentuk dan isi, dan menyebabkan ungkapan puitik dijadikan sebagai semacam kesesuaian antara ujaran dengan makna lama; maksudnya yang sudah ada sebelumnya. Inilah pengertian dari "yang benar"; maksudnya Islam dan nilai-nilaianya. Di satu sisi, fakta ini menyingkapkan tentang alasan-alasan yang menyebabkan orang Arab memandang kejahiliahan bahasa dan puisi dari sudut pandang agama. Hal itu karena kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jâz Al-Qur'ân*), dalam beberapa aspek utamanya, didasarkan pada kemukjizatan Jahiliah (*i'jâz al-Jâhili*). Ketika Al-Qur'an menantang puisi Jahiliah, Al-Qur'an menantangnya dari sisi bahwa ia merupakan *bayân* dan *fashâhah* yang benar-benar ideal. Dari sini, bahasa Arab dan puisi Jahiliah mendapatkan dimensi keagamaan, dan orang Arab secara umum dalam memandang masa lalu kultur Jahiliahnya muncul dari perasaan agama. Dalam kenyataan ini, di sisi yang lain, terdapat fakta yang memperlihatkan adanya pesan kesesuaian dengan yang lama. Yang lama merupakan dasar yang sempurna. Bagian yang akan datang setelahnya harus berasal darinya dan menyesuaikan

dengannya. Kesesuaian bersifat moral dan kebahasaan: yang bersifat moral adalah bahwa tindakan generasi belakangan harus sejalan dengan prototipe tindakan generasi pertama. Yang bersifat kebahasaan adalah bahwa ungkapan individu harus sejalan dengan prototipe retorika asli dari ungkapan tersebut.

Kesejajaran dengan kebenaran ini bertitik tolak dari keyakinan bahwa: *pertama,* kebenaran bersifat tetap, tidak berubah; *kedua,* manusia harus beradaptasi dengannya; *ketiga,* kebenaran itu jelas sehingga ekspresi tentang kebenaran harus jelas; *keempat,* kebenaran itu rasional dan logik, bukan emotif sehigga angan-angan (khayalan) harus dihindari sebab khayalan merupakan tingkat menengah antara rasa dan nalar, tidak sampai pada pengetahuan yang meyakinkan, bahkan sebaliknya ia hanya memberikan dugaan dan menyesatkan. Akhirnya, *kelima,* metafora harus dihindari. Kata-kata harus dimaknai menurut arti aslinya, dan mengekspresikan kata-kata tersebut tidak diperkenankan menyimpang dari makna aslinya. Menghindari metafora paralel dengan bahasa *bayâni* (retorik) untuk menghindari interpretasi (*ta'wîl*) pada tataran filsafat-agama.

Demikianlah, puisi Arab lama, bagi puisi baru, berada dalam posisi global. Sebagaimana Al-Qur'an, dalam kaitannya dengan pemikiran keagamaan, berada dalam posisi global, sementara yang muncul kemudian berada dalam posisi menjelaskan. Penjelasan merupakan perpanjangan lidah dari yang global, penerjemah, komentar, dan cerminnya. Dengan demikian, yang dijelaskan bukan kreativitas, melainkan penjelasan terhadap yang global dan upaya menampakkannya. Ini berarti bahwa yang lebih kuno adalah yang lebih utama, dan bahwa yang lebih dahulu adalah yang lebih mengetahui daripada yang selanjutnya. Menurut kecenderungan konservatif ini, cahaya Arab adalah satu. Yang pertama adalah kenabian dalam wilayah agama, dan puisi Jahiliah dalam wilayah perpuisian. Nilai keutamaan bertingkat-tingkat sesuai dengan tingkat kedekatannya dengan yang lebih utama (yang pertama). Kehidupan sehari-hari hanyalah praktik peniruan terhadap yang pertama. Ini berarti bahwa puisi, sebagai-

mana agama, didefinisikan berdasarkan pertumbuhan asalnya yang sempurna. Sebagaimana agama merupakan sikap keberagamaan (*tadayun*); dalam arti pengulangan ritual, demikian pula puisi merupakan jenis praktik memahami masa lampau dan upaya mengembalikannya dalam pengulangan ritual.

Hanya saja, mendefinisikan puisi hanya dengan masa lampau semata berarti ada dua hal yang berkelindan: *pertama*, menegasikan kemungkinan puisi didefinisikan dengan masa kini, dan lebih tepatnya menegasikan didefinisikan dengan masa depan. *Kedua*, menegasikan manfaat dari penulisan puisi kecuali apabila dalam rangka menarik ulang untuk masa lampau. Hal ini, dalam dua konteks, menyebabkan puisi tidak berguna.

Karakteristik *keempat*, pada tataran perkembangan peradaban, dan yang muncul dari struktur kebudayaan dominan. Karakter tersebut adalah kontradiksi dengan modernitas. Di dalam yang lama (*al-qadim*), jika dikaitkan dengan kecenderungan yang dominan ini, mengandung kekuatan untuk menjadi sumber bagi konsep-konsep khusus dan umum berkaitan dengan manusia, dunia, dan hubungan antarkeduanya. Dengan ungkapan lain, yang lama (*al-qadîm*) merupakan kekuatan yang darinya muncul fungsi-fungsi budaya. Dan, dari fungsi-fungsi ini, muncullah fungsi-fungsi lain yang bersifat sosiologis dan psikologis. Ini berarti bahwa kepribadian orang Arab, dalam perspektif ini, sebagaimana budayanya, harus terpusat di sekitar masa lampau. Barangkali penjelasan ini menyingkapkan, di satu sisi, kontradiksi orang Arab yang memiliki mental konservatif dalam menyikapi modernitas Barat: dia mengambil hasil-hasil peradaban modern, namun menolak prinsip rasional yang menghasilkan hasil-hasil tersebut. Modernitas yang sebenarnya terdapat dalam kreativitas, bukan pada hasil-hasil itu sendiri. Dengan demikian, dia menolak modernitas yang sebenarnya; maksudnya ia menolak skeptisisme, empirisisme dan kebebasan mengkaji secara mutlak dan berpetualang dalam menyingkapkan dan menerima yang tidak diketahui.

Meski demikian, saya ulang sekali lagi di sini, bahwa semua ini bukan merupakan karakteristik mental Arab sebagai keseluruhan, melainkan merupakan karakteristik mental yang dominan dan memberikan orientasi terhadap kehidupan Arab. Kami tegaskan bahwa karakteristik tersebut merupakan mentalitas kelompok-kelompok yang berada dalam posisi kekuasaan, bukan mentalitas masyarakat Arab secara keseluruhan. Bahkan sebaliknya, dalam masyarakat ini terdapat benih-benih mentalitas sebaliknya yang berusaha meledakkan masyarakat, dalam bentuk bingkai dan konsep, dalam mengarahkan perubahan.

Kelompok-kelompok yang mewakili kecenderungan pertama (kecenderungan konservatif) berpikir dan bertindak, dalam pergulatannya, dengan cara pandang orang yang menghadapi masa yang akan datang, dan yang merasa bahwa dirinya tidak akan memiliki tempat dalam masa tersebut. Oleh karena itu, ia semakin berpegang pada masa lalu dan memerangi masa baru. Sementara kelompok-kelompok yang mewakili kecenderungan kedua (kecenderungan progresif) berpikir dan bertindak melalui cara pandang orang yang tidak memiliki tempat di dunia kini. Oleh karena itu, mereka dipaksa menciptakan dunia baru yang sejalan dengannya dan mengekspresikannya.

Demikianlah, mereka menciptakan konsep-konsep baru tentang hubungan antara Allah dengan manusia dan manusia dengan manusia. Mereka memberikan dimensi-dimensi baru terhadap agama, politik, dan kehidupan. Sebagai contoh, pemikiran tentang penyatuan dengan Allah atau kesatuan dari yang ada dalam pengalaman sufi tidak lain merupakan negasi terhadap pemikiran transenden yang abstrak dalam perspektif teologi konservatif, dan merupakan bentuk kembali pada hubungan dialektis antara yang terlihat dengan yang tak terlihat, atau antara makna dengan bentuk, atau antara manusia dengan alam, dan kembali pada kesatuan primordial antarkeduanya. Demikian pula halnya dengan pemikiran tentang kenabian yang terus-menerus. Pemikiran ini tidak lain adalah ekspresi dari kesatuan zaman dan keabadian. Dengan ungkapan lain, pemikiran ini merupakan formula

untuk mengajukan satu tipe pahlawan yang terus-menerus dan muncul terus-menerus di sepanjang sejarah, suatu tipe manusia yang berjuang mendahului zamannya, meneropong masa datang, dan mempercepat gerak sejarah.

Apabila kita tambahkan lagi kecenderungan-kecenderungan ilmiah dan sosialisme, kecenderungan-kecenderungan yang menegasikan kenabian dan agama, dan sebagai gantinya menjunjung nalar, serta kecenderungan yang menegasikan Arab sentrisme dan menggantikannya dengan persaudaraan islamiah: apabila kita tambahkan lagi konsep *ta'wil* (interpretasi), prioritas akal atas *naql*, *haqîqah* atas syari'ah, dan gerakan-gerakan revolusioner dalam wilayah bahasa puitik maka saya dapat katakan—setelah semua itu disebutkan—bahwa garis besar dari obsesi yang ingin diraih oleh kelompok kedua yang saya sebut dengan *mutahawwil* ini sangat jelas.

**4**

Jika premis-premis deskriptif tentang struktur pemikiran Arab konservatif ini (maksudnya pengulangan sebagai struktur budaya yang dominan) benar maka aspek evaluatif dari hasil yang saya simpulkan dapat saya rumuskan sebagai berikut: karena budaya Arab, dalam bentuknya berupa warisan yang dominan, memiliki bangunan keagamaan; maksud saya peradaban konservatif, tidak hanya mempertegas *ittibâ'* semata, tetapi menolak kreativitas dan ber-*tadayun* dengannya maka budaya ini mengalami perubahan dalam bentuk warisan dominannya, tanpa ada kemajuan yang berarti. Dengan ungkapan lain, sebagaimana yang tampak pada saya, kehidupan Arab tidak mungkin bangkit dan manusia Arab tidak mungkin kreatif apabila struktur konservatif yang dominan dari pemikiran Arab tidak dihancurkan, serta prosedur pengamatan dan pemahaman yang memberikan orientasi terhadap pemikiran ini—dan masih tetap memberikan orientasi—diubah.

Demikianlah, hasil yang dapat disimpulkan dari kajian ini terletak pada cara menuliskannya, yaitu proyek mendeskripsikan per-

adaban Arab sebagaimana adanya, baik dalam kecenderungan *tsâbit* maupun *mutahawwil*-nya, sebagai bekal untuk memahami seperti apa adanya dalam rangka memberikan perubahan sebagaimana mestinya. Konteks pembicaraan di sini bukan dalam kerangka menjelaskan secara rinci tentang prosedur perubahan atau bentuk mendatang dari sastra Arab dan peradaban Arab secara umum sebab hal ini berkembang secara empiris; maksudnya ia mengalami perubahan dalam masyarakat yang masyarakat itu sendiri mengalami perubahan.

Meskipun demikian, setiap perubahan, sudah barang tentu, mengandung pernyataan bahwa asal mula peradaban Arab tidak tunggal, tetapi banyak, dan bahwa yang asal ini tidak mengandung dalam dirinya dinamika progresivitas yang terus-menerus, kecuali apabila yang asal tersebut bebas dari struktur keagamaan tradisional yang konservatif sehingga agama menjadi pengalaman pribadi murni, dan bahwa tidak ada prioritas terhadap makna atas bentuk atau ucapan atas tulisan, tetapi yang ada adalah dialektika kesatuan di antara keduanya.

Jika perubahan mengasumsikan dekonstruksi terhadap struktur lama yang tradisional maka dekonstruksi tersebut tidak seharusnya dengan perangkat dari luar tradisi Arab, tetapi harus dengan perangkat dari dalam. Upaya mendekonstruksi yang asal harus dijalankan dengan yang asal itu sendiri. Jadi, upaya melakukan dekonstruksi ini tidak berarti terkait dengan masa lalu yang non-Arab atau tradisi di luar tradisi Arab, tetapi maksudnya adalah mengatasi yang asal dengan perangkat-perangkatnya sendiri. Dalam ungkapan lain, ke-Arab-an itu sendirilah yang menghalangi orang Arab sekarang untuk menjadi orang Arab kemarin. Oleh karena itu, masa lalu yang didekonstruksi sebenarnya membangun kembali dengan ke-Arab-an itu sendiri.

Tentang dekonstruksi ini harus ditegaskan bahwa kebenaran bukan dalam mental, melainkan dalam pengalaman. Pengalaman yang sebenarnya dan dinamis adalah pengalaman yang secara praksis menyebabkan perubahan dunia. Demikianlah, teori yang benar me-

rupakan kesadaran terhadap praksis yang bertujuan untuk perubahan tersebut.

Dengan demikian, apa yang akan menjadi karakteristik orang Arab, dan bagaimana bentuk kaitannya dengan apa yang saya sebut dengan tradisi? Karakteristik Arab, sebagaimana yang tampak pada saya, tidak terletak pada apa yang membedakannya dari dunia, tetapi terletak pada apa yang menjadi keistimewaannya, pada saat ia ikut serta, melalui seluruh potensinya dalam menciptakan dunia. Sementara dari sisi kaitannya dengan tradisi, keterkaitan tersebut harus disertai dengan perubahan: dengan elemen-elemen dasarnya dan wawasan-wawasan tradisinya. Elemen-elemen tersebut tidak memiliki nilai dari sisi bahwa elemen-elemen tersebut sudah berlalu, tetapi nilainya terletak pada kenyataan bahwa elemen-elemen tersebut menyimpan potensi untuk menerangi masa datang; maksudnya sejauh mana kemampuannya untuk menjadi bagian dari masa datang.

Keterkaitan kita, dalam pengertian lain, terkait dengan pembebasan yang gagal, dengan janji yang belum terwujud. Oleh karena itu, keterkaitan ini mengasumsikan suatu kesadaran yang mendasar bahwa perubahan atau melampaui masa lalu harus dilakukan dalam bentuk yang memungkinkan masa lalu budaya, politik, dan sosial untuk diberdayakan atau dipergunakan. Oleh karena itu, semua upaya mengatasi segala kreativitas dan semua usaha penciptaan yang membawa perubahan, mungkin bersifat mendasar dan komprehensif, dan mungkin pula tidak demikian.

Dari sini, keterkaitan ini mengasumsikan suatu kesadaran mendasar bahwa berputar di sekitar masa lalu sebenarnya merupakan kematian lain; bahwa tidak ada ruang bagi pemikiran Arab atau manusia Arab untuk hidup dengan sebenarnya kecuali apabila bergerak memusat, sebaliknya, di sekitar masa depan. Cakrawala-cakrawala yang dibuka oleh masa kini dan mendatang terlalu kaya dan luas untuk dapat dibandingkan dengan semua yang diwariskan oleh masa lalu. Kemajuan yang dihasilkan oleh manusia menjelaskan bahwa

masa kini memperlihatkan sebagian fakta yang sama sekali tidak terbetik dalam benak masa lalu. Tepatnya, masa datang jauh lebih mampu menyingkapkan kenyataan-kenyataan ini. Pohon atau udara kemarin tidaklah lebih indah daripada pohon dan udara sekarang. Penyair kemarin tidaklah diciptakan dari tanah yang lebih baik daripada tanah yang dipakai untuk menciptakan penyair sekarang. Demikianlah, alam tidak habis untuk makhluk-makhluk masa lampau. Semua ini mempertegas pendapat yang dipegang kajian ini, yaitu keharusan membebaskan Arab dari semua bentuk koservatisisme, keharusan menghilangkan sakralitas dari masa lampau dan memandangnya sebagai bagian dari pengalaman atau pengetahuan yang tidak harus dipegangi. Dan, sebagai konsekuensinya, memandang manusia sebagaimana pengertian manusiawi yang sebenarnya, yaitu bahwa ia lebih merupakan pencipta yang membawa perubahan daripada hanya sebagai pewaris atau pengekor saja.

Terakhir, saya ingin menegaskan bahwa saya tidak memiliki anggapan bahwa saya mengajukan suatu solusi, atau saya benar berkaitan dengan semua yang saya pegang. Sebab, apa yang saya lakukan, dalam kajian ini, tidak lain hanyalah permulaan. Sebagaimana semua bentuk permulaan, ia tentunya diliputi oleh kekeliruan-kekeliruan dan kesalahan-kesalahan. Selain itu, saya berkeyakinan bahwa orang yang memunculkan persoalan-persoalan yang rumit dan kompleks tidaklah mengajari keyakinan, tetapi mengajari untuk meragukan; tidak mempersiapkan ketenangan, tetapi mempersiapkan keresahan, dan tidak menegaskan rasa puas dan menerima kecuali mempertegas sikap bertanya-tanya dan mengkaji.

Beirut, 1973.

# Daftar Isi

# Pendahuluan

## 1

Islam merupakan landasan bagi sebuah pandangan dan sistem baru. Meski demikian, peradaban Arab memiliki asal usul ganda: Jahiliah dan Islamiah. Oleh karena Islam merupakan penghujung atau penutup bagi pandangan ke-Arab-an (dan kemanusiaan) tentang kehidupan dan alam maka yang permulaan (Jahiliah) ditafsirkan sedemikian rupa dalam perspektif agama Islam sehingga yang penghujung sendiri menjadi permulaan. Apa yang merupakan penghujung mesti juga merupakan permulaan sebab ia menghapuskan segala sesuatu yang mendahuluinya, yaitu segala sesuatu yang bertentangan dengannya di satu sisi, dan menciptakan pondasi dasar di sisi yang lain. Secara fenomenologis, Jahiliah mendahului Islam, namun secara substantif Islam mendahuluinya. Dari sini, kita tidak mengenal Islam melalui Jahiliah, tetapi sebaliknya, kita mengenal Jahiliah melalui Islam. Oleh karena itu, Islam merupakan asal yang dengan dan melalui perspektifnya dapat diketahui segala sesuatu yang ada sebelumnya

[1] Di sini saya mengkaji agama sebagai "yang asal", sebagaimana diistilahkan al-Ghazali, dalam kaitannya dengan gejala-gejala sosial, politik, budaya, dan lainnya, pengaruhnya dan konsekuensi dari pengaruh tersebut. Saya tidak memaparkan agama itu sendiri, baik negatif maupun positif, dan pada gilirannya saya tidak memasuki perdebatan mengenai siapa yang lebih unggul di antara berbagai aliran. Oleh karena itu, saya melihat dan memandang agama tidak sebagaimana adanya, tetapi sebagaimana agama itu dipahami, dipraktikkan, dan dominan.

dan segala sesuatu yang akan muncul setelahnya sejak saat itu. Jika yang asal tersebut merupakan yang *tsâbit* (mapan) dan kuno, dan yang akan datang itu *mutahawwil* (berubah) dan baru maka persoalan mendasar dalam mengkaji peradaban Arab dan tradisi Arab secara umum adalah bagaimana memahami watak hubungan antara perspektif *tsâbit* (yang mapan) dengan perspektif *mutahawwil* (yang berubah), atau bagaimana karakter pertarungan antara kecenderungan *ittibâ'* (imitasi) dan *ibtidâ'* (kreasi). Pertarungan ini telah mengambil dua manifestasi: agama-politik yang berkisar di seputar kekhalifahan atau *imâmah* (kepemimpinan), dan agama-rasional yang bergerak di seputar watak hubungan antara agama dan nalar, serta agama dengan kehidupan. Dalam pertarungan ini, semenjak rasul meninggal, muncul dua kecenderungan: kecenderungan pertama menemukan landasan dan titik tolaknya dalam Quraisy Arab dan teks agama: Al-Qur'an, as-Sunnah, dan beberapa sahabat. Kecenderungan kedua menemukan landasan dan titik tolaknya dalam Islam sendiri dan dalam manusia muslim sebagai manusia.

Kelompok pertama membangun teori yang menegaskan ketaatan kepada pemimpin serta keharusan tetap berada dalam kelompok dan mayoritas. Sementara para pendukung aliran kedua membangun satu pandangan yang mengatakan pemimpin harus diawasi, keharusan memegang kebenaran dan melawan pemimpin apabila menyimpang dari kebenaran dan keadilan. Perpecahan secara konseptual ini memunculkan secara diametris perpecahan ekonomi-politik: satu sisi, para elit (kelompok Quraisy dan para sekutunya), dan pada sisi yang lain, kelompok "jembel", "budak", "para pemberontak suku", dan kelompok kulit hitam, seperti yang dilabelkan oleh kelompok Quraisy yang dominan terhadap mereka. Sepanjang tiga abad pertama hijriah, dominasi berada di tangan kelompok Quraisy dan sekutunya. Oleh karena itu, dominasi juga berada pada peradaban kelompok ini dan secara khusus, perspektif agama di sepanjang abad-abad tersebut juga menjadi milik kelompok ini.

## 2

Jika agama Islam merupakan penutup pengetahuan dan puncak kesempurnaan, sebagaimana dinyatakan pandangan yang dominan maka hal itu berarti bahwa tidaklah mungkin di masa mendatang (pasca-Islam) muncul sesuatu yang tidak terkandung di dalam Islam. Wahyu merupakan dasar bagi waktu dan sekaligus sejarah, atau wahyu merupakan permulaan zaman dan sejarah. Oleh karena itu, ia bukan masa lampau, melainkan zaman secara keseluruhan: kemarin, sekarang, dan esok. Sekarang dan esok tidak menyingkapkan apa pun yang melampaui wahyu, tetapi sebaliknya, keduanya menjadi saksi terhadap wahyu. Sekarang merupakan momen (untuk) mengingat. Demikian pula dengan esok. Masa mendatang bukanlah dimensi penyingkapan, melainkan dimensi hafalan dan pengulangan kembali; ia bukan faktor perubahan, melainkan faktor penataan.

Wahyu dari sisi bahwa ia merupakan dasar dan permulaan secara mutlak, melampaui waktu: masa lalu, sekarang, dan masa mendatang. Wahyu merupakan masa lampau dari sisi bahwa ia yang pertama, dan wahyu merupakan masa kini dari sisi bahwa ia terus-menerus bergerak, serta ia merupakan masa mendatang dari sisi bahwa ia secara mutlak merupakan yang terakhir. Wahyu yang muncul masa lalu itu sendiri merupakan wahyu yang ada sekarang ini, dan wahyu ini pula yang ada di masa mendatang. Oleh karena itu, waktu historis tidak ada nilainya selain dari sisi kemunculannya dari zaman wahyu. Wahyu hadir pada saat ini dan esok sebagaimana kehadirannya ketika ia diturunkan, dan wahyu akan senantiasa hadir hingga akhir dunia sebagaimana kehadirannya pada saat ia diturunkan. Oleh karena wahyu merupakan seruan untuk mempraktikkan maka zaman wahyu adalah kini: wahyu selamanya adalah masa kini yang mengemban masa mendatang dan masa lalu. Di sini, yang kini adalah masa lalu yang berkelanjutan, dan ia merupakan masa depan dari sisi kemungkinan. Dengan demikian, wahyu adalah masa kini—yang abadi. Atas dasar ini, harus dibedakan antara dua zaman: zaman wahyu dan zaman historis, yaitu momen (terjadinya) berbagai peristiwa dan

gejala-gejala; maksudnya zaman yang berjalan. Dalam pengertian lain, ada substansi abadi di balik yang bergerak dan sirna, dan keabadian yang ada adalah keabadian dari kehadiran. Di sini, tidak ada tempat bagi bisikan masa depan sebab masa depan hanyalah yang hadir di masa mendatang. Mempraktikkan isi wahyu dan mengalami kehadiran wahyu, itulah masa mendatang.

Zaman-wahyu bertentangan dengan zaman Yunani-*Chronos*. *Chronos* menciptakan segala sesuatu dan mematikan segala yang diciptakannya. Sementara zaman-wahyu berada di luar gerak dari kelahiran dan kematian, gerak perubahan dan proses. Zaman-wahyu tetap seperti adanya, semenjak azali hingga selamanya. Dalam ungkapan lain, wahyu tidak dikenali melalui zaman, tetapi zamanlah yang dikenali lewat wahyu. Atau, dengan ungkapan yang lebih tepat, wahyu adalah potensi zaman, dan bukan zaman yang merupakan potensi wahyu. Ini berarti bahwa pemikiran keagamaan lebih tinggi daripada zaman; maksudnya daripada sejarah. Perkembangan sejarah merupakan sesuatu yang lewat dan pinggiran, yang tidak memiliki nilai dalam dirinya sendiri. Nilai milik wahyu—pemikiran yang melampaui sejarah dan perkembangannya. Dari sini, kita memahami pendapat yang mengatakan bahwa Islam tidak pernah tua, ia tidak menjadi masa lampau, tetapi ia merupakan kehadiran mutlak. Jadi, Islam sesuai untuk setiap zaman dan tempat. Kajian masa lalu hanyalah kajian terhadap masa kini, atau bentuk yang mulia dari bentuk-bentuk kehadiran. Jika kita ingin mendefinisikan hubungan wahyu dengan sejarah maka sebenarnya tidak ada kaitan. Yang ada adalah kesempatan bagi sejarah untuk menyerupai wahyu. Sejarah merupakan kesempatan manusia untuk naik menuju wahyu, atau turun ke penderitaan. Jadi, sejarah tidak akan pernah memiliki makna hakiki kecuali apabila masuk ke dalam wahyu. Hal itu karena yang kini tidaklah ada kecuali apabila ia merupakan citra dari keabadian. Yang kini bukanlah yang kini itu sendiri dan untuk dirinya sendiri, tetapi yang kini merupakan yang kini (hadir) karena wahyu—yang azali dan abadi.

Ini berarti bahwa zaman memiliki dua makna: *pertama*, zaman keruntuhan atau jauh dari yang asal. Di sini, zaman dihindari dan dinegasikan. Dengan demikian, manusia harus memeranginya hingga ia dapat menghindari dan menegasikannya. Ia melakukan hal itu agar yang asal tetap ada; maksudnya agar ia dapat menarik ulang dan mengulang-ulang yang asal tersebut.

*Kedua,* zaman tidaklah terbuka, atau ia bukan merupakan ruang untuk mengeksplorasi ilmu baru, melainkan merupakan kesempatan untuk mengingat ilmu yang muncul dari yang asal, dan yang melalui ilmu ini penemuan dapat dikenali; bukan ilmu ini dikenali lewat penemuan. Dengan ungkapan lain, zaman tidak memuat kekunoan apa pun yang melampaui yang asal, atau mengabaikannya. Zaman tidak mengarah pada ketiadaan ujung, tetapi mengarah pada ujung yang tidak lain adalah permulaan dari mana zaman itu bertitik-tolak. Manusia tidak menyingkapkan apa pun, tetapi mempelajari penyingkapan ketuhanan (*al-kasyf ilâhi*). Di sini, orang yang belajar berarti ia yang mengulang atau mendapatkan ilmu yang mendahuluinya. Ilmu tersebut merupakan ilmu paripurna dan bebas salah.

Dalam perspektif ini, zaman bukanlah bentuk fundamental bagi perkiraan manusia, atau dimensi genetik (penciptaan) dari berbagai dimensi sesuatu. Akan tetapi, ia merupakan sesuatu yang diciptakan sebagaimana yang lain. Dengan demikian, ia tidak sempurna sebagaimana makhluk lainnya, bahkan kontradiksi dengan kesempurnaan. Semua yang ada di dalamnya dan yang terkait dengannya tidak sempurna. Kesempurnaan berada dalam keabadian, bukan dalam zaman. Oleh karena Allah berkuasa untuk mencipta ulang alam dalam momen mana pun yang Dia kehendaki maka zaman tidaklah abadi. Akan tetapi, zaman merupakan saat-saat yang terputus-putus atau merupakan sekumpulan momen.[2] Zaman disingkapkan kepada manusia atas perintah Allah: *Kun* (jadilah!). Oleh karena itu, zaman tidak lain

[2] Terkait dengan hal ini, lihat Louis Massignon, *Parole donnée*, (Paris: t.p., 1970), hlm. 352–260.

hanyalah mediasi bagi penyingkapan ini. Zaman adalah ketika, momen, atau saat, dan semua ini berjalan bagaikan kedipan mata, yang bersifat deterministik dan tiba-tiba. Semua ini hanya sebagai peringatan atau isyarat yang mengingatkan manusia akan kekuasaan sang Pencipta.

Zaman merupakan ukuran gerak. Gerak terjadi hanya dalam ruang. Jika zaman merupakan tempat dan simbol dari kekurangan maka demikian juga dengan tempat, ia merupakan tempat dan simbol dari kekurangan. Jika zaman merupakan kumpulan momen, demikian pula tempat merupakan kumpulan titik-titik. Sebagaimana zaman, tempat merupakan sarana untuk mengingatkan manusia bahwa dunia itu tidak abadi (*fana'*), dan bahwa dunia hanyalah jembatan rapuh yang dipergunakan untuk melintas ke langit tempat keberadaan *Ilâhi* (Allah) Yang Mutlak.

Jika zaman merupakan momen dan tempat merupakan titik maka konsep kausalitas menjadi hilang. Ini berarti bahwa Allah sajalah yang merupakan subjek, sementara manusia hanyalah objek bagi tindakan subjek dan menjadi saksi; maksudnya manusia tidak lain hanya berusaha. Dari sini, kemungkinan juga tidak bergantung pada kehendak manusia, tetapi pada kehendak Allah semata. Jadi, manusia tidak ikut bersama-sama dalam menyingkapkan sesuatu yang mungkin tidak diketahui. Manusia hanya mendapatkannya berkat kehendak dan tindakan Allah.

Dengan demikian, zaman adalah zaman kenabian. Dalam zaman kenabian, yang akan datang berubah menjadi masa lampau. Nabi tidak berjalan ke arah masa depan, tetapi mengingatkan (akan) masa depan. Oleh karena itu, zaman kenabian berpengaruh terhadap manusia sedemikian rupa sehingga baginya, yang lalu tampak sebagai yang akan datang, dan yang akan datang sebagai masa lalu. Zaman kenabian mengembalikan manusia ke masa lampau sebagaimana masa lampau ditempatkan dalam masa mendatang. Demikianlah, masa mendatang menjadi satu bentuk masa lampau.

Oleh karena itu, manusia bergerak dan berpikir dalam zaman yang mendahului zaman individual dan pengalamannya. Yang kini; maksudnya zaman yang realistis, hanyalah kesempatan yang lewat untuk mengingatkan keabadian. Dari sini, hubungan manusia dengan masa lalu atau yang lama semacam hubungan erotik (eros) atau seksual. Akan tetapi, masa lalu harus benar-benar tetap perawan. Jika masa kini jauh dari keperawanan maka di depannya merupakan ruang untuk mendekati keperawanan itu. Hal itu terjadi ketika yang di depannya menerima jawaban-jawaban masa lalu terhadap pertanyaan-pertanyaan yang dilontarkan; maksudnya ketika masa kini merupakan bentuk kedua dari masa lalu. Zaman adalah sesuatu yang merampas wujud dan kehidupan manusia. Zaman selalu merupakan keruntuhan. Segala sesuatu di dalam zaman akan selalu rontok dan menghilang. Zaman merupakan tempat yang selalu dikosongkan oleh Allah. Satu-satunya hal yang dapat menyematkan suatu nilai atau makna terhadapnya adalah bahwa zaman merupakan penantian untuk kembali pada yang asal, dan jembatan yang mengantarkan ke yang asal.

**3**

"Dunia adalah ladang akhirat" kata al-Ghazali, "Agama dapat berjalan sempurna hanya lewat dunia". "Raja (kekuasaan) dan agama merupakan dua anak kembar; agama adalah asal dan kekuasaan merupakan penjaga. Segala sesuatu yang tidak memiliki dasar akan runtuh, dan segala sesuatu yang tidak memiliki penjaga akan sia-sia".[3] Ungkapan-ungkapan di atas memperlihatkan keterkaitan antara zaman wahyu dengan zaman sejarah, tentang pengertian sejarah menurut wahyu. Hal itu karena ungkapan-ungkapan tersebut menyingkapkan hubungan organik antara agama dengan umat (masyarakat) dan imam (pemimpin). Menurut ungkapan tersebut, masyarakat merupakan kesatuan agama, maksudnya masyarakat tidak menemukan pondasinya pada etnis atau tanah (kelahiran), tetapi pada

[3] Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*, juz, I, (Kairo: Dâr asy-Sya'b, t.t.), hlm. 30.

wahyu. Masyarakat yang didasarkan pada wahyu, tentunya adalah masyarakat tradisional. Masyarakat ini bersifat tardisional tidak hanya dalam kaitannya dengan masa lampau dari sisi bahwa ia melestarikan wahyu, tetapi juga dalam kaitannya dengan masa depan, dari sisi bahwa masyarakat tersebut hidup dalam penantian hari akhir (*an-nusyûr*) untuk menyaksikan wahyu di penghujung zaman di hadapan "penutup para rasul". Masyarakat yang mendapatkan asal dan tempat kembalinya dalam wahyu hanya terkait dengan yang *tsâbit* dan abadi (Dzat Allah), tidak dengan yang berubah-ubah dan sirna. Perubahan berarti tidak sempurna. Oleh karena itu, masyarakat tersebut hidup di luar gerak sejarah, menggantung di antara masa lampau yang merupakan wahyu dengan masa mendatang yang merupakan hari akhir (*an-nusyur*). Oleh karena itu, bagi masyarakat tersebut, istilah-istilah seperti kreasi, meninjau ulang, dan modernitas tidak lain adalah penyimpangan dari yang asal. Yang menjadi dasar, bagi mereka, adalah memandang secara terus-menerus terhadap agama atau wahyu seolah-olah saat ini turun dan juga menjaganya sebagaimana adanya dalam aslinya hingga berakhirnya dunia. Oleh karena itu, disimpulkan bahwa manusia yang paling mengenal yang asal adalah yang paling dekat dengannya. Sudah barang tentu, orang-orang generasi awal merupakan generasi yang lebih baik daripada yang belakangan. Hal itu karena nilai utama tidak terdapat dalam zaman yang akan datang, tetapi dalam zaman yang lampau. Kemajuan tidak lain hanyalah selalu kembali ke masa lalu (asal).

Dari sini, generasi terdahulu, secara umum, lebih diprioritaskan daripada generasi belakangan, atau mereka memiliki "nilai lebih" daripada generasi belakangan, seperti diungkapkan oleh at-Tahânawi.[4] Generasi belakangan secara subjektif membutuhkan generasi terdahulu, dan generasi terdahulu memiliki kelebihan kesempurnaan di atas generasi belakangan. Dari sisi peringkat, pertama-tama kita berangkat dari yang lebih dahulu, dari yang asal atau prinsip. Yang

[4] At-Tahânawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz V, (Beirut: Mathba'ah Khayath, t.t), hlm. 1211–1215.

mendahului mengungguli yang belakangan, baik dalam kaitannya dengan zaman, watak, substansi, kemuliaan, maupun kedudukan.

Dalam perspektif ini, perubahan mengambil pengertian negatif; maksudnya menjadi penyimpangan dari yang *tsâbit* (mapan). Di sini, nilai-nilai peradaban secara umum tidak berubah dalam pengertian bahwa yang kini hadir berbeda dengan yang lalu, dan yang akan datang berbeda dengan yang sudah ada. Tidak dibenarkan menerima perubahan apabila perubahan tersebut membuat yang asal menjadi cacat; maksudnya perubahan harus sejalan dengan masa lalu, dan harus diberi orientasi oleh spirit asal. Atau, dengan ungkapan yang lebih tepat, (perubahan) harus meniru prototipe yang sudah ada. Perubahan merupakan bentuk keterbukaan dan perkembangan dari yang *tsâbit*, yaitu taklid dan imitasi, bukan kreativitas. Dari sini, dapat disimpulkan bahwa menolak perubahan mengandung arti melecehkan yang baru. Yang baru bertentangan dengan yang lama-yang asal, di samping itu, yang baru rusak dan sirna. Pada gilirannya dapat disimpulkan bahwa peradaban tentunya merupakan pengulangan, pengulangan memori dan pengulangan kebiasaan (adat-istiadat). Memori di sini merupakan dasar zaman, dan kebiasaan merupakan perwujudan memori. Memori merepresentasikan sesuatu yang mutlak (langit), sementara kebiasaan merepresentasikan yang relatif (bumi). Oleh karena itu, tunduknya kebiasaan terhadap memori, dalam bentuk ketergantungan dan peleburan, merupakan simbol tunduknya bumi terhadap langit. Jika kebiasaan merupakan masa sekarang yang sedang melintas maka memori adalah eksistensi masa lalu. Memorilah yang menjadikan yang ada sekarang berubah menjadi masa lalu. Zaman dalam kebiasaan dan memori bukan merupakan perpanjangan, melainkan merupakan penyusutan dan pengurangan.

**4**

Berdasarkan konsep-konsep inilah gerakan-gerakan pemikiran yang dimulai oleh asy-Syafi'i, yang disebut dengan "Upaya melaku-

kan pendasaran atas yang asal" (*ta'shîl al-ushûl*) bergerak. Adalah Umar bin Khathab yang untuk pertama kalinya merumuskan konsep-konsep tersebut dalam suratnya kepada Abu Musa al-Asy'ari. Dalam surat itu, ia mengatakan: "Yang benar itu sudah ada sejak lama ... kenalilah hal-hal yang mirip dan sejenis. Analogkan berbagai persoalan, cobalah untuk mencari yang paling dekat dengan Allah, dan yang paling mirip dengan yang benar".[5] Pernyataan ini mengandung dua hal: *pertama*, norma penilaian terhadap apa yang terjadi pada masa kini ada dalam masa lalu; *kedua,* hubungan antara yang kini dengan yang lalu harus berupa hubungan antara yang cabang dengan yang asal.

Ucapan Umar di atas dapat kita tempatkan dalam rumusan kedua sehingga dapat kita katakan: "Siapa saja yang ingin mengetahui, pertama-tama ia harus beriman". Menurut pandangan-pandangan keagamaan sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan oleh kekhalifahan pertama, rumusan ini memperlihatkan kaidah berpikir. Pengetahuan mengikuti agama, dan pengetahuan itu keluar (lahir) darinya. Dengan kata lain, pengetahuan bersifat keagamaan, atau kalau tidak maka ia salah. Inilah yang diungkapkan oleh asy-Syafi'i dengan ucapannya: "Setiap orang yang berbicara berdasar al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah maka ia benar, dan selain bersumber dari keduanya maka ia hanyalah igauan saja".[6] Ibn Taimiyah mengungkapkan tentang hal ini dengan pernyataannya: "Semua yang menyalahi al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah adalah benar-benar batil".[7] Agama merupakan sumber pengetahuan yang benar, dan dalam agama, pengetahuan mendapatkan norma, metode, dan tujuannya. Jadi, agama tidak hanya merupakan dasar bagi pengetahuan tentang yang gaib, tetapi juga dasar bagi pengetahuan tentang alam. Agama yang sesungguhnya merupakan "tatanan *ilâhi* yang mendorong orang-orang yang berakal, melalui tindakan mereka untuk

[5] Lihat surat Umar mengenai putusan hukum kepada Abû Mûsa al-Asy'ari dalam al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, juz 1, (Kairo: Dâr Nahdhah, 1956), hlm. 12–14.

[6] Ibn Hajar, *Tawâli at-Ta'sîs*, hlm. 64.

[7] Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, juz 1, hlm. 232.

memilihnya, guna mendapatkan kebaikan di dunia dan keberuntungan di akhirat. Definisi agama ini meliputi keyakinan dan tindakan".[8] Agama merupakan dasar yang komprehensif bagi penalaran dan tindakan. Pengertian inilah yang dapat disingkapkan oleh pengertian bahasanya.[9]

Agama adalah *qadîm* dan bersifat *ilâhi*. Yang *qadîm* dan bersifat *ilâhi* hanya satu, tidak dapat terpecah; maksudnya tidak mungkin ada sesuatu yang dicopot darinya dan ada yang ditinggalkan. Agama harus diambil secara keseluruhan dan dalam kesatuan. Sebagaimana tidak ada satu pun yang terlontarkan dari yang tunggal, demikian pula tidak ada satu pun tambahan terhadapnya. Dari sini, yang tunggal berarti repetisi. Yang tunggal itulah dirinya sendiri sejak zaman azali dan selamanya sebab ia merupakan sesuatu yang tidak mengenal pembagian. Dengan demikian, yang tunggal adalah sesuatu yang selainnya tidak memiliki tempat dan sandaran. Ia merupakan sesuatu yang menyatu dalam dirinya, yang jauh dari kemungkinan terpecah dan terbagi-bagi, yang tidak menyerupai sesuatu pun dan tidak diserupai oleh sesuatu apa pun.[10]

Yang lama tidak hanya merupakan dasar pertama, tetapi juga dasar terakhir. Hal itu karena ia merupakan sesuatu yang ada, dan yang tetap ada setelah alam menjadi sirna. Konsekuensinya, apa saja yang dijadikan sebagai permulaan, ia pulalah yang akan dikembalikan (dijadikan sebagai tempat kembali); maksudnya yang permulaan di dunia adalah yang dikembalikan di akhirat, seperti yang diungkapkan oleh al-Asy'ari,[11] dan pada gilirannya, ia pulalah yang dikembalikan (merupakan tempat kembali) di dunia. Agama merupakan citra yang sempurna untuk mengekspresikan kesempurnaan yang asal.

[8] At-Tahânawi, *Kasysyâf Isthilâhât al-Funûn*, juz II, hlm. 503.

[9] *Ibid.,* juz II, hlm. 503. *Ad-dîn* secara bahasa berarti kebiasaan, tingkah laku, paksaan, keputusan, penilaian, ketaatan, keadaan, balasan, politik, dan pendapat.

[10] Al-Juwaini (w. 478 H.), *Asy-Syâmil fî 'Ushûl ad-Dîn*, (Al-Iskandariyah: Mansyaáh al-Maárif, 1969), hlm. 345–347.

[11] Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz II, ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid. (Kairo: Maktabah An-Nahdhah, 1950), hlm. 58 dan 200.

Sikap tidak menjadikan agama sebagai tempat kembali mengandung pengertian menegasikan yang asal, atau paling tidak meragukannya. Apabila yang asal dinegasikan atau diragukan maka tidak akan ada sesuatu apa pun yang bermanfaat. Ini berarti bahwa orang mukmin harus mengulang-ulang, hingga tiada batas, pernyataan dan tindakan asal yang pertama. Manusia harus mengulang-ulang tindakan, dalam arti bahwa ia tidak bertindak dan tidak mengatakan; atau bahwa ia tidak bertindak terhadap yang lain, dan tidak mengatakan selain yang dikatakan agama. Dengan ungkapan lain, seorang mukmin tidak mampu melakukan perubahan sebab perubahan berarti melampaui sesuatu yang ada atau yang sudah ada. Menciptakan model atau asal adalah sesuatu yang lain, dan itu merupakan penyimpangan dari model pertama. Hal ini berada di luar kemampuan manusia. Manusia tidak mencipta, tetapi mengulangi ciptaan Allah. Terkadang, manusia memang membagi-bagi dan membuat cabang atasnya (ciptaan), namun dengan syarat bahwa hal itu tidak bertentangan dengan salah satu asalnya.

Prinsip-prinsip teoretis ini telah mengambil dimensi praksisnya dalam kehidupan sosial politik sebab hubungan individu dengan umat (masyarakat) dan imam (pemimpin) merupakan bentuk politik dari hubungan individu dengan yang asal, dalam pengertiannya yang umum, di satu pihak, dan dengan agama di pihak lain. Hubungan ini bersifat *ittibâ'iyah* (mapan yang harus diikuti) dalam kedua konteks tersebut. Pada tataran mitis, konteks agama merupakan masalah pertama, dan *imâmah* (kepemimpinan), pada tataran duniawi, juga merupakan persoalan utama. Dari sini, problem relasi antara umat dengan imam dan imam dengan yang dipimpin adalah problem utama. Untuk dapat melihat watak hubungan ini dengan jelas, harus kita telaah kembali istilah yang diberikan oleh para ulama syari'ah, yaitu istilah yang sekarang kita sebut dengan warga negara. Mereka menyebutnya dengan *mukallaf*.[12] Maksud dari sebutan ini adalah bahwa

[12] Di sini, secara khusus saya bertumpu pada buku karya Muhammad Dhiyâ' ad-Dîn ar-Rais, *An-Nazhariyât as-Siyâsiyah wa al-Islâmiyah*, (Kairo: Dâr al-Maárif, 1967),

ulama tersebut dalam mengkaji hubungan antara yang dipimpin dan umat, antara yang dipimpin dengan yang memimpin; maksudnya antara individu dengan masyarakat, rakyat dengan penguasa dalam istilah yang sekarang kita pergunakan, tidak berangkat dari ide tentang hak, tetapi berangkat dari ide tentang kewajiban. Demikianlah, masyarakat merupakan sekumpulan individu *mukallaf* atau yang dibebani untuk menunaikan kewajiban-kewajiban tertentu, sebelum mereka mendapatkan hak-hak tertentu. Sebaliknya, individu tidak memiliki hak, dalam pengertian modern. Selain itu, dapat dikatakan bahwa individu merupakan orang yang diserahi atau diberi kepercayaan akan hak yang secara keseluruhan merupakan hak Allah.

Ulama syari'ah membagi hak ke dalam tiga bagian: (1) Hak-hak Allah, yaitu hak-hak yang berkaitan dengan kewajiban manusia untuk menjalankan ibadah dan "hukum-hukum" yang ditetapkan Allah berkaitan dengan kepentingan orang banyak. (2) Hak-hak manusia, yaitu hak-hak yang berkaitan dengan kepentingan khusus bagi individu-individu, seperti hak untuk memiliki. Hak-hak ini "tidak bersifat asal atau fitrah (alami), tetapi harus dicari". Meskipun *ibâhah* merupakan prinsip dasar dalam banyak hal sebagaimana pendapat ahli fiqh, hak-hak tersebut dapat diperoleh hanya melalui pengakuan undang-undang terhadap berbagai bentuk mu'amalat. Undang-undang menjamin hak-hak tersebut sehingga dapat diperoleh. Meskipun demikian, ada dua hal yang harus diperhatikan: *pertama,* "kepemilikan tidak membebaskan manusia dari pengertian *wakâlah*, dan *kedua,* "hak khusus tunduk pada hak umum". (3) Hak-hak bersama antara Allah dan manusia, yaitu hak-hak yang menyatukan antara kepentingan orang banyak dan kepentingan individu-individu; maksudnya, "hak-hak manusia" tidak terlepas dari hak-hak Allah, tetapi sangat terkait sebagaimana kaitan antara pengikut dengan yang diikuti dan antara akibat dengan sebab.

---

hlm. 258 dan seterusnya. Kalimat dan istilah yang ada dalam tanda kutip berasal dari pengarang buku tersebut.

Dari sini tampak bahwa syari'ah dalam Islam merupakan kumpulan tugas atau kewajiban, atau sekumpulan perintah dan larangan. Kewajiban didefinisikan sebagai "segala keharusan yang oleh *syâri'* diperintahkan untuk dijalankan"[13] manusia bukan *syâri'*, hanya Allah semata yang merupakan *Syâri'*. Tidak menjalankan kewajiban berarti pembangkangan (maksiat), dan termasuk dalam kategori dosa besar.

Kewajiban ada dua: *pertama,* wajib *ain*, yaitu kewajiban atas semua individu, dan terkait dengan ibadah; maksudnya hubungan individu dengan Allah, atau berkaitan dengan hak-hak Allah. Kewajiban ini bersifat keagamaan atau spiritual; dan *kedua,* wajib *kifâyah*, yaitu kewajiban atas seluruh umat sebagai satu kesatuan atau substansi tanpa memandang kepada individu-individu itu sendiri. Kewajiban ini berkaitan dengan kepentingan umum, atau hak-hak Allah dalam kaitannya dengan kepentingan umat sebagai keseluruhan. Jadi, kewajiban ini berkaitan langsung dengan persoalan-persoalan sosial-politik.

Klasifikasi di atas memperlihatkan bahwa kewajiban-kewajiban politik dan sosial individu bersifat sekunder dibandingkan dengan kewajiban-kewajiban keagamaannya. Bahkan, kewajiban-kewajiban pertama (sosial-politik) dapat ditanggalkan sebagai individu dan diserahkan kepada orang lain. Demikianlah, hak-hak individu, dengan berbagai bentuk dan macamnya, tidak memiliki makna penting apa pun secara politik-sosial.[14] Barangkali, penyebab mengapa manusia menghindari politik terletak pada watak dari perspektif ini yang terkait dengan kewajiban *kifâyah*. Kecenderungan untuk menghindar ini (terhadap politik) menyebabkan munculnya sikap benci terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan. Demikianlah, umat—yang

[13] *Ibid.*, hlm. 262.

[14] Ulama membandingkan mana yang lebih utama antara *fardhu 'ain* (kewajiban individual) dengan *fardhu kifâyah* (kewajiban sosial). Sebagian besar di antara mereka memandang yang pertama (*fardhu ain*) lebih utama, namun Tâjuddin as-Subki menyebutkan dalam bukunya *Jam' al-Jawâmi'* juz I hlm. 98, bahwa al-Asfarâyîni, Imam al-Haramain, dan al-Juwaini menyatakan *fardhu kifâyah* lebih utama.

murni abstrak—diabaikan. Maksud saya, pemimpin dibiarkan untuk menjadi segala-galanya, dan "melakukan" segala sesuatu. "Para pemimpin" telah, dan senantiasa, mengeksploitasi apa saja yang dapat diberikan kepada mereka oleh kewajiban-kewajiban *kifâyah*. Mereka menjadikan umat sebagai kumpulan "pemeran"; maksudnya sekumpulan "orang-orang yang bersekongkol" dengan kekuasaan pemimpin yang sedang berkuasa, atau pemimpin yang akan datang. Mereka memisahkan individu-individu yang "mewakili mereka" dari kehidupan bersama, politik, dan sosial. Demikianlah, masyarakat Arab-Islam mulai, dan senantiasa, tampak hingga sekarang sebagai sekumpulan "pemimpin" dan "para pembantunya", sementara rakyat tidak memiliki pendapat atau efektivitasnya. Kenyataan ini menyebabkan umat berada dalam posisi kedua, dan kepemimpinan menjadi landasan yang mendasari tiang-tiang agama sehingga menjadi kokoh, dan yang mengorganisir kepentingan umat.[15]

Dari keterangan di atas tampak bahwa kelompok, bukan individu, menjadi basis bagi pandangan ulama syari'ah di dalam mendefinisikan perintah dan larangan; maksudnya, basis tersebut merupakan pemikiran umum yang abstrak. Barangkali hal ini dapat menjelaskan tentang bagaimana kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan segala sesuatu, selain ibadah, hanyalah merupakan kewajiban *kifâyah* semata; maksudnya kewajiban-kewajiban yang dapat diserahkan kepada satu orang atau lebih yang mewakili. Kewajiban-kewajiban tersebut adalah kewajiban yang menjadikan kepemimpinan atau negara dapat menjadi tegak. Mempertahankan tanah air dan kemerdekaan, umpamanya, yang disebut dengan jihad, secara prinsip merupakan kewajiban *kifâyah*.[16] Kewajiban ini berubah menjadi kewajiban individual (*ain*) hanya dalam situasi darurat, apabila tanah Islam diserang.

[15] Ketika berbicara tentang imamah, al-Mawardi mengatakan sebagai berikut: "Maka, imamah merupakan landasan yang atas dasar itu pondasi-pondasi agama bisa mapan dan kepentingan-kepentingan masyarakat dapat diatur. Lihat al-Mawardi, *Al-Ahkâm as-Sulthâniyah*, hlm. 3.

[16] Kecuali menurut Sa'id bin al-Musayyab, sebab membela tanah selalu *fardhu ain* (dinukil dari *an-Nazhariyât as-Siyâsiyah al-Islâmiyah*, hlm. 269).

Ilmu pengetahuan juga merupakan kewajiban *kifâyah*. "Di antara *fardhu kifâyah* adalah mencoba membangun argumen dan menyelesaikan problem-problem agama".[17] Hal tersebut dapat dilaksanakan dengan tuntas, sebagaimana yang dijelaskan oleh ar-Ramli, hanya dengan menguasai kaidah-kaidah ilmu kalâm yang dibangun atas dasar kebijaksanaan-kebijaksanaan dan metafisika. Pendapat ini diikuti oleh an-Nawawi. Ia mengatakan bahwa di antara kewajiban *kifâyah* adalah "menjalankan ilmu-ilmu syari'ah, seperti tafsir dan hadits, dan ilmu-ilmu yang menjadi perangkatnya, seperti ilmu bahasa Arab, ushul fiqh, dan ilmu hisab".[18] Al-Ghazali mendefinisikan ilmu-ilmu yang merupakan kewajiban *kifâyah* sebagai semua ilmu yang dibutuhkan untuk menegakkan urusan dunia, seperti kedokteran, sebab ilmu ini sangat dibutuhkan untuk mempertahankan tubuh. Begitu juga ilmu hitung. Ilmu ini dibutuhkan untuk bermuamalah. Demikian pula dengan dasar-dasar keterampilan".[19] Dalam *Hâsyiah Ibn Âbidîn*[20] dikatakan: "ilmu yang termasuk dalam kewajiban *kifâyah* adalah semua ilmu yang dibutuhkan bagi penegakan urusan-urusan dunia ... seperti kedokteran, hitung, nahwu, bahasa, teologi, dan ushul (fiqh). Demikian pula dengan ilmu-ilmu tentang prasasti, sejarah, pengetahuan tentang rawi, dasar-dasar ketrampilan, dan pertanian".

Kewajiban *kifâyah* yang paling penting dan sangat ditekankan kepada pemimpin (atau negara) adalah kewajiban-kewajiban seperti yang didefinisikan oleh al-Mawardi dalam sebuah rumusan berikut: "mempertahankan dasar-dasar agama yang sudah mapan dan yang

---

[17] An-Nawawi, *Al-Minhâj* dengan komentar ar-Ramli, juz V, hlm. 191. (Redaksi asli berbunyi: *al-qiyâm bi iqâmah al-hajj wa hill al-musykilât fi al-dîn*. Secara literer redaksi tersebut berarti "upaya menjalankan haji dan menyelesaikan problem-problem dalam agama". Terjemahan tersebut akan menjadi salah mengingat bahwa permasalahan utama yang dibahas berkaitan dengan ilmu kalam. Oleh karena itu, penerjemah menganggap, kalau tidak salah, kata *al-hajj* yang ada di situ merupakan salah tulis, semestinya adalah *al-hujaj*, yang artinya argumen-argumen-*pent*.).

[18] *Ibid*.

[19] Al-Ghazali, *Ihyâ' Ulum ad-Din*, juz I, hlm. 16.

[20] *Radd al-Mukhtâr 'alâ ad-Dur al-Mukhtâr*, Juz I, (Mesir: al-Halabi, t.t.), hlm. 32.

disepakati oleh generasi awal umat Islam".[21] Demikianlah, agama menjadi urusan sosial-politik yang diatur oleh negara.

**5**

Menegakkan syari'ah Islam atas dasar prinsip kewajiban, bukan hak, dalam pengertian bahwa manusia dalam syari'ah Islam pada dasarnya merupakan *mukallaf* (yang dikenai beban) mengandung arti bahwa manusia meneruskan (melaksanakan) kehendak Allah, kehendak yang mendahuluinya. Pelaksanaan kehendak ini bukan tindakan yang dikehendaki. Hal itu karena tindakan tersebut tidak muncul dari hak atau kepemilikan, tetapi mengembalikan apa yang diberikan kepada manusia, kepada pemberi tersebut.

Dari perspektif ini, syari'ah merupakan perpanjangan sosiologis dari pandangan Islam mengenai tindakan, maksudnya kemampuan manusia dan kehendaknya, sebagaimana yang dipahami oleh aliran *ittibâ'i* (konservatif). Mengenai pandangan ini, al-Ghazali mengungkapkan: "Tindakan-tindakan manusia dikaitkan kepada Allah SWT., baik dalam penciptaan maupun dalam realisasi (tindakan), dan dihubungkan kepada manusia sebagai bentuk *kasab* (upaya) yang akan dibalas pahala apabila taat (menjalankan tugas [*taklif* ] yang dibebankan dalam bentuk perintah dan larangan) dan akan dihukum apabila durhaka ... Dengan demikian, kemampuan manusia ada pada saat menjalankan tindakan, bukan sebelumnya. Ketika manusia melakukan tindakan, Allah menciptakan kemampuan padanya ketika menjalankannya, inilah yang disebut dengan *kasab*". Al-Ghazali menggambarkan pendapat ini sebagai "aliran Ahlussunnah".[22] Lantas dia mengatakan: "Siapa saja yang mengaitkan kehendak dan *kasab* kepada dirinya, berarati ia penganut Qadariyah (*Free Will*), dan siapa

[21] Al-Mawardi, *Al-Ahkâm as-Sulthâniyah*, hlm. 15. Dalam bukunya yang lain, *Adab ad-Dunya wa ad-Dîn*, ia mendefinisikannya dengan mengatakan: "memelihara agama dari terjadinya pergantian (perubahan) dan mendorong untuk menjalankan *fardhu kifâyah* dengan tidak mengabaikannya".

[22] Al-Ghazali, *Raudhah ath-Thâlibîn wa 'Umdah as-Sâlikîn*, (Beirut: al-Maktab at-Tijâri), hlm. 8.

saja yang meniadakan keduanya dari dirinya maka ia Jabariyah (*Predestination*), serta siapa saja yang menisbatkan kehendak kepada Allah SWT., dan *kasab* kepada manusia maka ia Sunni.[23]

Konsep *kasab*, dalam kaitannya dengan tindakan pada tataran keagamaan, memiliki padanannya dalam kaitannya dengan *ibdâ'* (kreasi) pada tataran sastra, yaitu konsep *taqlîd* (imitasi). *Taqlîd* merupakan *kasab* terhadap apa yang telah dilakukan. Oleh karena itu, dikatakan bahwa peran penyair hanya terbatas pada merumuskan saja, sementara atribut kreatif diberikan hanya kepada Allah semata. Allah sendiri "merasa tersanjung dengan tindak penciptaannya, dan Dia memuji dirinya sendiri atas tindakan itu. Seandainya dalam hal ini Dia memiliki sekutu niscaya rasa tersanjung itu tidak ada manfaatnya".[24] Hanya Allah saja yang mencipta dan berkreasi. Hal itu karena tindakan menunjukkan pengetahuan pelakunya. Kebanyakan seluk-beluk tindakan yang berasal dari manusia, tidak mereka kuasai. Seandainya mereka menciptakannya niscaya mereka menguasai keseluruhan seluk-beluknya".[25] Bahkan, manusia pada dasarnya tidak bertindak sehingga ia dapat dikatakan sebagai yang menciptakan. Sama sekali tidak demikian sebab "tindakan-tindakan mencipta dipastikan milik-Nya (Allah). Apabila muncul tindakan maka perbuatan-perbuatan tersebut milik Dia. Hal itu ditunjukkan oleh firman-Nya: *Allah menciptakan kamu sekalian dan apa yang kamu lakukan.*[26] Dia memberitahukan bahwa Dia "Menciptakan tindakan kita".[27]

Akan tetapi, apakah memahat, umpamanya, merupakan tindakan? Al-Baqillani dalam konteks pembicaraan tentang patung men-

[23] *Ibid.*, hlm. 8.

[24] Al-Juwaini, *Lam' al-Adillah*, (Kairo: ad-Dâr al-Mishriyah, 1960), hlm. 106. Di sini, ia menyinggung ayat-ayat semacam: *Khâliq kulli syai' fa'budûhu* [Pencipta segala sesuatu maka sembahlah] (QS. al-An'âm [6]: 102); *Qul Allahu khâliq kulli syai' wa huwa al-wâhid al-qahhâr* [Katakanlah, Allah Pencipta segala sesuatu, dan Dia Yang Esa dan Perkasa], (QS. ar-Ra'd [13]: 16).

[25] *Ibid.*, hlm. 107

[26] QS. ash-Shaffât [41]: 94

[27] Al-Baqillani, *Kitâb at-Tamhîd*, diedit oleh Richard Joseph Macaritsi, Js, (Beirut: al-Maktabah asy-Syarqiyah, 1957), hlm. 303.

jawab: "Patung adalah benda, dan benda pada dasarnya tidak bisa menjadi tindakan manusia". Ketika disanggah dengan ayat yang berbunyi: *Tongkat itu menelan apa yang mereka sulap,*[28] sebab tongkat tidak menelan sulap, tetapi menelan apa yang disulap (hasil sulapan), al-Baqillani mengatakan: "Sesungguhnya apa yang mereka sulap itu adalah hasil sulapan, sebagaimana apa yang mereka makan, minum, dan pukul adalah yang dimakan, diminum, dan dipukul. Demikian pula halnya dengan firman Allah: *Apakah kalian menyembah apa yang kalian pahat (tanhitûn)?*[29] Di sini, Allah tidak menyebutkan kata pahatan (*an-naht*), tetapi yang disebut-Nya adalah sesuatu yang dipahat (hasil pahatan, *al-manhût*) sebab apa yang mereka pahat adalah hasil pahatan mereka, bukan tindak memahat mereka.[30]

Allah menciptakan bahasa sebagaimana Dia menciptakan warna: *Di antara tanda-tanda-Nya adalah penciptaan langit dan bumi, dan berbagai ragam bahasa kalian semua.*[31] Al-Baqillani memberikan komentar terhadap ayat tersebut dengan mengatakan: "Yang dimaksudkan dengan *ikhtilâf al-alsun* (berbagai ragam bahasa kalian) menurut semua ahli takwil adalah berbagai bahasa dan ujaran melalui lisan". Dengan mendasarkan pada ayat: *Dan mereka membuat pelan ucapan mereka atau mengeraskannya, sesungguhnya Dia mengetahui apa yang terpendam dalam hati, bukankah ia mengetahui siapa yang mencipta, Dialah yang Mahalembut dan awas,*[32] Al-Baqillani memberikan komentar bahwa Allah berfiman: *Bagaimana saya tidak mengetahui ucapan yang kalian rahasiakan atau sembunyikan, sementara saya yang menciptakan ucapan itu.* Sebagai bukti al-Baqillani memaparkan beberapa ayat lain, di antaranya: *Adakah pencipta selain Allah yang dapat memberikan rizki kepada-*

[28] QS. al-A'râf [7]: 114.

[29] QS. ash-Shaffât [37]: 93.

[30] Al-Baqillani, *Kitâb at-Tamhîd*, hlm. 304.

[31] QS. ar-Rûm [30]: 21–22.

[32] QS. al-Mulk [67]: 13–14.

*mu dari langit dan bumi?,*[33] ia memberikan komentar dengan mengatakan: "Dia menafikan adanya pencipta selain Dia". Ayat lain yang dijadikan sebagai bukti adalah: *Dan (berhala-berhala) yang mereka seru selain Allah tidak dapat membuat sesuatu pun, sedangkan berhala-berhala itu sendiri dibuat oleh orang.*[34] Ayat lainnya adalah: *Apakah mereka menjadikan sekutu-sekutu bagi Allah yang dapat menciptakan seperti ciptaan-Nya sehingga kedua ciptaan itu serupa menurut pandangan mereka?*[35] Sebagaimana dikatakan oleh al-Baqillani, Allah menilai syirik terhadap orang yang mengklaim dirinya mencipta sebagaimana Dia (Tuhan) mencipta, dan juga terhadap orang yang mengakui hal tersebut sebagai sesuatu yang dimiliki oleh seseorang dari makhluk-Nya. Seandainya manusia menciptakan ucapan, gerak-gerik, keinginan, ilmu-ilmu mereka, dan seluruh jenis yang ada sebagaimana ciptaan Dia dan satu jenis dengan yang diciptakannya, niscaya mereka menciptakan seperti ciptaan-Nya dan membuat sebagaimana buatan-Nya, dan akan terjadi kerancuan antara ciptaan-Nya dengan ciptaan manusia. Allah Mahasuci dari hal ini".[36]

Dengan demikian, manusia tidak menciptakan tindakannya akan tetapi hanya meng-*kasab*-nya. Sebagaimana didefinisikan al-Baqillani, *kasab* adalah "suatu upaya bertindak melalui kemampuan yang mengiringinya ketika tindakan itu dijalankan. Kemampuan ini menjadikan tindakan tersebut berbeda dengan kondisi darurat, seperti gerak orang yang sakit lumpuh." Ia menafsirkan definisi ini sebagai berikut: "Setiap orang yang memiliki indera normal akan dapat membedakan antara gerakan tangannya pada situasi normal dengan gerakan gemetar karena lumpuh, antara memilih berjalan, menghadap, berpaling dengan memilih menarik, menyapu, dan menahan. Rasionalitas tindakan dalam wujud konkretnya ini merupakan pengertian *kasab*".[37]

---

[33] QS. Fâthir [35]: 3.

[34] QS. an-Nahl [16]: 20.

[35] QS. ar-Ra'd [13]: 16.

[36] Al-Baqillani, *Kitâb at-Tamhîd*, hlm. 306.

[37] *Ibid.*, hlm. 307–308.

Pengertian manusia tidak mampu mencipta—tidak mampu bertindak atau beramal kecuali dalam pengertian *kasab* saja—tampak jelas pada penjelasan yang disampaikan oleh al-Baqillani dalam dua bab: XXX dan XXXI, dari *Kitab at-Tamhîd*.[38] Dalam bab pertama (XXX), al-Baqillani membedakan antara rizki dan kepemilikan. Manusia memiliki rizki (*kasab*), namun ia tidak memiliki kepemilikan (kekuatan). Ia mendasarkan pada ayat: *Allahu alladzi khalaqakum tsumma razaqakum tsumma yumîtukum tsumma yuhyîkum*. (QS. ar-Rûm [30]: 39–40). Ia mengatakan: "Karena Dia sendiri yang mencipta, mematikan, dan menghidupkan maka Dia sendiri pula yang mengendalikan rizki".

Dalam menjawab pertanyaan dari kaum Mu'tazilah, yang berbunyi: "Apa makna dari pernyataan Anda bahwa Dia memberikan rizki yang haram?"—pertanyaan ini berasal dari pendapat mereka (kaum Sunni) bahwa Allah memberikan rizki, baik yang halal maupun haram. Al-Baqillani mengatakan bahwa "makna dari pernyataan itu adalah bahwa Dia menjadikan rizki haram sebagai santapan bagi badan dan sarana untuk membentuk badan, bukan dalam pengertian memberikan kepemilikan dan memperkenankan untuk mendapatkannya sebab hal tersebut termasuk sesuatu yang disepakati oleh kaum muslimin sebagai yang sebaliknya (dilarang)". Dia (juga) menjawab pertanyaan lain: "Apa keberatan Anda apabila makna dari memberi rizki itu adalah memberikan hak kepemilikan?" Dia menjawab: "Kami menolak hal itu karena umat sepakat bahwa anak kecil diberi rizki ketika ia menyusu ibunya; bahwa anak-anak binatang ternak diberi rizki tatkala mereka menyusu induknya". Demikianlah, semuanya diberi rizki dari rumput-rumputan dan tanam-tanaman yang mereka makan; bahwa ternak dan anak kecil tidak memiliki semua itu meskipun semua itu merupakan rizki mereka sebab disepakati bahwa air susu yang diminumnya adalah milik tuannya, bukan milik anak ternak tersebut". Dari sudut pandang ini tidak ada

[38] Al-Baqillani, *Kitâb at-Tamhîd*, bab mengenai rizki, bab mengenai harga (*bâb al-qaul fî al-arzâq, bâb al-qaul fi al-As'âr*), hlm. 328–331.

perbedaan dalam kaitannya dengan kepemilikan, antara manusia dengan hewan.

Bab yang kedua juga berkaitan dengan dialog antara al-Baqillani dan Mu'tazilah. Dialog tersebut akan saya paparkan secara utuh karena sangat penting: “Jika mereka mengatakan: Beritahukanlah kepada kami pendapat Anda tentang harga, mahal dan murah, dari siapa? Jawaban kepada mereka: Dari Allah yang menciptakan kecenderungan-kecenderungan untuk membeli, Dia yang menyediakan faktor-faktor untuk menimbunnya, bukan karena sedikit dan juga bukan karena banyak, dan karena Dia menciptakan watak manusia sebagai makhluk yang perlu mendapatkan makanan yang seandainya mereka tidak membutuhkannya niscaya mereka tidak akan berebut makanan dan tidak memikirkannya.

Jika mereka bertanya: Bukankah jika ada penguasa yang mengisolir penduduk dalam suatu benteng atau negara dan memutuskan jalur makanan dari mereka, niscaya harga-harga barang mereka akan mahal dan apa yang ada di tangan mereka akan menjadi sedikit, dan tentunya tepat kalau dikatakan bahwa penguasalah yang membuat harga-harga mereka menjadi mahal? Jawaban kepada mereka: memang bisa terjadi harga menjadi mahal karena isolasi semacam ini. Akan tetapi, bahwa penguasa membuat harga mahal bagi mereka, itu dalam pengertian metaforis, bukan dalam arti hakiki. Hal ini sama dengan ungkapan: “Mereka dibuat mati oleh penguasa karena kelaparan, berada dalam bahaya, dan menjadi kurus”. “Dia membunuh mereka dengan cara mengisolir”. Pada hakikatnya, dia tidak melakukan tindak mematikan ataupun membunuh mereka. Dia hanya melakukan tindakan-tindakan yang dengan tindakan-tindakan tersebut Allah menjadikan kematian bagi mereka, sekalipun secara metaforis kematian tersebut dikaitkan dengan penguasa.

Jika mereka mengatakan: terjadinya harga mahal semestinya berasal dari tindakan penguasa yang melakukan isolasi sebab seandainya ia tidak melakukan tindakan itu niscaya harga mahal tidak akan terjadi. Jawaban kepada mereka: persoalannya bukan sebagai-

mana yang kalian duga sebab seandainya mereka tidak memiliki watak yang karenanya mereka membutuhkan makan dan minum niscaya harga tinggi tidak akan terjadi pada makanan mereka. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa hal itu terjadi karena watak mereka yang membutuhkan makanan. Andaikata mereka tidak memiliki watak itu, niscaya mereka tidak akan membutuhkannya. Alasan seperti ini jauh lebih utama dan tepat. Seandainya mereka diciptakan berwatak asketik, menolak untuk makan dan memilih mati, niscaya mereka tidak akan membeli apa yang ada pada mereka sekalipun sedikit, baik sedikit maupun banyak. Kalaupun harga tinggi memang berasal dari penguasa yang melakukan isolasi serta menyebabkan dan memaksa manusia untuk menaikkan harga makanan, dan seandainya ia tidak melakukan hal itu maka menurut pendapat mereka harga tinggi tidak akan terjadi—tentunya apabila mereka mati kelaparan karena isolasi, itu berarti dia yang membuat mereka mati dan yang melakukan tindakan mematikan mereka. Apabila ia mencabut keputusan menaikkan harga pada mereka, dan ia menyediakan untuk mereka makanan, kemudian mereka hidup dengan memakan apa yang diberikan kepada mereka, tentunya dialah yang menyebabkan mereka hidup. Dengan demikian, apa yang telah kami gambarkan menunjukkan bahwa semua harga tersebut berasal dari Allah".

**6**

Ketidakmampuan manusia untuk menciptakan tindakan-tindakannya; maksudnya *kasab* dalam aliran *ittibâ'i fiqhi* (fiqh konservatif), memiliki kesejajarannya pada tataran bahasa dan puisi dalam aliran sastra konservatif (*ittibâ'i*). Puisi juga merupakan bentuk *kasab* dari apa yang sudah mapan. Penyair yang muncul berikutnya tidak mampu untuk menulis sesuatu yang melampaui dasarnya. Dari sini, hubungan penyair dengan dasar-dasar puitika, menurut aliran budaya konservatif (*ittibâ'i*), mirip dengan hubungan ahli fiqh dengan dasar-dasar keagamaan.

Sebagai konsekuensinya, kritik tradisional dalam menyikapi teks *qashîdah* sama seperti halnya ahli fiqh menyikapi teks syara'. Ahli fiqh membagi teks ke dalam kata-kata dan makna. Kemudian, kata-kata dibagi menjadi empat bagian, dan masing-masing bagian pada gilirannya terbagi ke dalam beberapa segi.

1. Bagian pertama tentang "aspek-aspek struktur dari bentuk dan bahasa". Bagian ini meliputi kajian tentang acuan kata pada makna yang dimaksud; maksudnya di antara kata itu dibedakan: apakah ia bersifat khusus (*khâsh*) atau umum (*âmm*), atau *musytarak* atau *mu'awal* ?[39]
2. Bagian kedua tentang aspek-aspek retorik dari struktur tersebut. Bagian ini meliputi "kejelasan makna yang dimaksudkan". Ini juga ada empat: *azh-zhahir*, yaitu maksud kata tampak jelas bagi pendengar melalui bentuknya tanpa membutuhkan pemikiran. *An-nash*, yaitu kata yang tingkat kejelasan maknanya lebih tinggi daripada *azh-zhahir*, bukan melalui bentuknya, melainkan melalui konteks ujaran. Kemudian *al-mufassar*, yaitu kata yang lebih jelas daripada *an-nash* karena penjelasan yang mengikutinya. Penjelasan ini menyebabkan tertutupnya kemungkinan adanya *ta'wil*. Setelah itu ada *al-muhkam*, yaitu *al-mufassar* yang lebih kuat; maksudnya lebih mapan, dan tidak lagi mengandung kemungkinan *nasakh*".[40]
3. Bagian ketiga tentang "aspek-aspek yang berseberangan dengan aspek-aspek pada bagian kedua. Bagian ini meliputi "makna yang

[39] Secara bahasa, *al-khâsh* adalah sesuatu yang mengharuskan untuk disendirikan, sementara menurut istilah adalah "setiap kata yang dimaksudkan untuk satu makna secara mandiri". *Amm* menurut bahasa adalah menyeluruh, sedangkan menurut istilah adalah "setiap kata yang mencakup keseluruhan, baik melalui kata maupun makna". *Musytarak* adalah "kata yang dimaksudkan untuk berbagai makna yang berbeda, namun yang dimaksudkan dari berbagai makna itu hanya satu saja, dan dapat dipahami dengan mengamati pesan ujaran secara linguistik". *Mu'awal* adalah "salah satu makna *musytarak* yang lebih unggul daripada yang lainnya atas dasar pertimbangan nalar". Lihat Muhammad Ma'rûf ad-Dawâlîbi, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, cet. V, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1965), hlm. 143–144 dan 426–427.

[40] *Ibid.*, hlm. 427

dimaksud tersembunyi. Aspek-aspek ini juga ada empat: *al-khafiy*, *al-musykil*, *al-mujmal,* dan *al-mutasyâbih*".[41]

4. Bagian keempat tentang "aspek-aspek penggunaan struktur tersebut". Bagian ini mencakup "cara penggunaan kata-kata tersebut untuk menunjuk pada makna-makna yang dimaksud. Aspek-aspek ini juga ada empat: *al-haqîqah*, yaitu sebutan bagi setiap kata yang maksudnya adalah makna asalnya (leksikal). Lawan dari *al-haqîqah* adalah *majâz* (metafora), yaitu sebutan bagi kata yang maksudnya bukan sebagaimana makna asalnya. Kemudian *ash-sharîh*, yaitu (kata) yang maksudnya sangat jelas. Lawan dari *ash-sharîh* adalah *kinâyah* (alusi), yaitu kata-kata yang maksudnya tersembunyi".[42]

Demikian pula makna. Dari aspek-aspek yang mendasarinya, makna terbagi atas empat:

1. Makna yang dipahami berdasarkan ungkapan teks, dalam arti bahwa kata diujarkan karena makna-makna tersebut, dan bahwa makna-makna itu didapatkan dari kata tersebut secara langsung.
2. Makna yang dikenali berdasarkan pada tanda teks, dalam arti bahwa kata diujarkan bukan karena makna-makna (sendiri), dan bahwa makna-makna tersebut memang dipahami dari kata itu sendiri, namun tidak secara langsung.
3. Makna yang didasarkan pada acuan teks, yakni setiap makna yang tidak dapat dikenali melalui kata sebagaimana halnya pada bagian pertama dan kedua, tetapi dikenali dari makna kata; dalam arti bahwa ujaran muncul karena suatu makna, dan bahwa makna tersebut secara linguistik, dan bukan *ijtihadi* (interpretatif) mengacu pada makna lain.
4. Makna yang didasarkan pada implikasi teks, yakni setiap makna yang muncul sebagai tambahan atas teks untuk meralatnya; dalam arti bahwa setiap makna yang tidak memfungsikan teks, tidak

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*, hlm. 428.

memberikan pengertian sama sekali serta tidak memunculkan penilaian apa pun kecuali dengan syarat sesuatu tersebut mendahului teks sebab hal itu memang yang dikehendaki oleh teks agar apa yang disentuhnya benar sehingga kebenarannya tergantung pada sesuatu tersebut".[43]

Ungkapan *âmm* adalah ungkapan yang muncul dalam Al-Qur'an berupa kaidah-kaidah dan hukum-hukum universal yang mapan, sementara ungkapan *khâsh* adalah ungkapan yang muncul dalam as-Sunnah, yang menafsirkan dan menjelaskan yang *âmm*. Perselisihan di seputar pemahaman terhadap yang *âmm* menyebabkan timbulnya perbedaan pendapat dan hukum. Perselisihan tersebut juga menyebabkan munculnya perbedaan di dalam memahami hubungan antara yang *âmm* dengan yang *khâsh*. Umpamanya, apakah yang *âmm* mencakup seluruh elemen yang dicakup oleh sifat keumumannya atau tidak, kecuali apabila ada konteks yang menghendaki demikian? Selama tidak ada konteks maka yang diambil minimal adalah yang diacu oleh sifat keumuman tersebut? Atau, bahwa yang *âmm* merupakan kata *musytarak* yang pada dasarnya memang dipakai untuk berbagai makna yang berbeda sehingga pemahaman terhadapnya harus disertai dengan konteks? Apa yang harus dilakukan ketika yang *âmm* kadang-kadang bertentangan dengan yang *khâsh*... ketika yang *khâsh* dalam menjelaskannya kadang-kadang menambahi makna lain di luar makna yang dimaksudkan dari yang *âmm*?[44]

Yang *âmm* adalah "kata yang mengacu pada keseluruhan". Oleh karena itu, "yang *âmm* berdasarkan tuntutan acuannya mencakup keseluruhan". Yang *âmm* dipergunakan keumumannya tanpa diperlukan *qarînah* atau konteks yang memihak sisi keumuman. *Qarînah* dibutuhkan apabila yang *âmm* mengacu pada yang khusus.[45] Jika

[43] *Ibid.*, hlm. 428–430.

[44] *Ibid.*, hlm. 140–142. Lihat bahasan secara rinci mengenai persoalan ini dalam sumber yang sama hlm. 136–247.

[45] *Ibid.*, hlm. 151. Lihat pula Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanîfah*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1947), hlm. 253.

yang *âmm* mengacu pada keseluruhan berdasarkan asal pemakaian bahasanya, bukan karena *qarînah* maka hukum perundang-undangan yang didasarkan pada yang *âmm* menurut asal pemakaian bahasanya mencakup seluruh elemen-elemennya selama tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa yang *âmm* dibatasi pada sebagian elemen saja. Prinsip ini dipegangi oleh kelompok Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.[46]

Kekuatan acuan dari ungkapan *âmm* terhadap hukumnya bersifat *zhanni* menurut pandangan kelompok Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, sementara menurut pandangan aliran Hanafi bersifat *qath'i*. Yang dimaksud dengan yang *âmm* bersifat *zhanni* adalah bahwa "ungkapan yang *âmm* tidak memunculkan hukum secara pasti dan meyakinkan terkait dengan elemen-elemen yang dicakup oleh yang *âmm*". Hal itu karena "acuan kata yang *âmm* terhadap sifat keumumannya pada dasarnya sama dengan acuan ungkapan *zhahir* yang tidak menafikan kemungkinan acuannya terhadap sesuatu di luar yang *zhahir*". Oleh karena itu, setiap yang *âmm* mengandung kemungkinan bahwa pembicara menghendaki yang khusus, bukan yang umum ... Kemungkinan ini mengandung keragu-raguan yang dapat menghilangkan keyakinan".[47]

Sementara yang dimaksud dengan *âmm* sebagai bermakna *qath'i* adalah bahwa "ungkapan *âmm* meniscayakan adanya hukum secara pasti dan meyakinkan berkaitan dengan elemen-elemen yang dicakupnya". Hal itu karena "ketika sebuah kata dibuat untuk suatu pengertian maka makna tersebutlah yang mesti ada ketika kata tersebut diucapkan; maksudnya secara niscaya dan pasti makna itu mengikuti ungkapan tersebut sampai ada dalil yang menunjukkan makna lainnya ..." Adanya kemungkinan tidak dapat dijadikan pertimbangan sebab "kemungkinan tersebut merupakan kehendak yang bersifat

---

[46] Muhammad Ma'rûf ad-Dawâlîbi, *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, hlm. 153

[47] *Ibid.*, hlm. 155. Untuk melengkapi dan memperluas lihat *Ushûl al-Bazdawi wa Syarhuhu*, (Istanbul: t.p., 1308 H.), juz I, hlm. 304 dan selanjutnya.

kemungkinan dalam hati pembicara"; maksudnya kehendak tersebut bersifat "tersembunyi" tidak dapat dipegangi.[48]

Demikianlah, ketika yang *âmm* bertentangan dengan yang *khâsh* maka mereka yang berpendapat bahwa yang *âmm* itu bersifat *zhanni* mengedepankan yang *khâsh* sebab ia bersifat *qath'i*. Sementara mereka yang berpendapat bahwa yang *âmm* itu bersifat *qath'i* maka mereka tidak mendahulukan yang *khâsh* atas yang *âmm* sebab keduanya sama-sama *qath'i*, namun mereka melihat keduanya dari aspek mana yang lebih dahulu dilihat dari segi waktu. Mereka menganggap bahwa yang awal sebagai di-*nasakh* oleh yang kemudian. Dalam konteks di mana yang lebih dahulu tidak diketahui maka keduanya dilihat secara bersama-sama. Yang *âmm* dikeluarkan dari sifat keumumannya menjadi bersifat khusus sehingga hukumnya terbatas pada sebagian elemennya saja. Oleh karena itu, "yang dimaksud dengan yang *âmm* di sini adalah apa yang dimaksudkan dari kata yang *khâsh*".[49]

Bentuk perintah dan larangan termasuk dalam kategori *khâsh*. Telah muncul perselisihan di seputar dua bentuk tersebut sebagaimana telah muncul perselisihan di seputar *âmm* dan kata-kata yang mengacu pada *âmm*: apakah perintah dan larangan dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah bersifat niscaya dan wajib? Apa yang diperintahkan oleh keduanya merupakan sesuatu yang halal dan baik, dan yang dilarang oleh keduanya berarti haram dan jelek? Atau keduanya memiliki makna-makna yang berbeda di mana salah satunya tidak dapat mengungguli yang lain kecuali ada dalil? Jawaban yang umum dalam fiqh Islam adalah bahwa "yang diacu oleh kata perintah adalah wajib ... bukan larangan, bukan sunat, dan bukan mubah; dan yang diacu oleh kata larangan adalah haram".[50] Dari sini dapat disimpulkan bahwa yang baik adalah apa yang diakui oleh syara', atau apa yang diperintahkan; dan bahwa yang jelek adalah apa yang tidak diakui

---

[48] *Ibid.*, hlm. 155–156

[49] *Ibid.*, hlm. 156–157 dan 159.

[50] *Ibid.*, hlm. 165–166.

atau dilarang oleh syara'. Pendapat atau nalar tidak memiliki hak untuk menetapkan yang baik atau yang buruk.

Posisi fiqh terhadap bahasa ini bertujuan untuk menetapkan, secara meyakinkan, makna ungkapan dan apa saja yang diekspresikan oleh ungkapan agar dapat diperoleh hukum yang benar. Posisi atau sikap tradisional terhadap puisi hanyalah perpanjangan dari posisi fiqh, atau variasi darinya. Dalam buku *Al-Muwâzanah* karya al-Âmidi, yang merefleksikan sikap kritik tradisional sebagaimana yang sudah mapan di seputar Abû Tamâm pada abad III, terdapat banyak contoh yang keseluruhannya menegaskan upaya mencari keyakinan dalam puisi dan menolak kemungkinan; dalam arti bahwa contoh-contoh tersebut menegaskan upaya melihat teks puisi sebagaimana teks fiqh dilihat. Kitab *Al-Muwâzanah* ini penuh dengan penilaian-penilaian yang melemahkan Abû Tamâm sebab ia "menyimpang dari tradisi masyarakat", dan dia akan merasa puas hanya apabila dia sejauh mungkin menghasilkan sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan. Dia menyimpang dari kebiasaan-kebiasaan anak cucu Adam agar dia menjadi satu umat semata. Pesan-pesannya tidak memiliki kebenaran "sebab kita tidak pernah melihat dan mendengar" yang semisalnya,[51] dan karena puisi merupakan deskripsi tentang sesuatu sebagaimana adanya, dan sebagaimana yang disaksikan, tanpa bermaksud membuat asing dan menciptakan kreasi baru".[52] Penyimpangan yang dilakukan oleh Abû Tamâm inilah yang mendorong al-Âmidi untuk menilai puisinya sebagai termasuk "ujaran dari orang was-was, banyak pikiran, dan orang-orang hitam".[53]

Ketika menekankan prinsip tidak (boleh) menyimpang dari kebiasaan maka kritik tradisional terhadap puisi sebenarnya secara tegas menegasikan diri penyair; dalam arti menegasikan batin (jiwa) manusia hanya karena ingin menekankan sisi lahiriah yang dominan.

---

[51] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah,* ed. As-Sayyid Shaqar, (Kairo: Dar al-Maárif, 1961–1965), juz. I, hlm. 38 dan 213; juz I, hlm. 495.

[52] *Ibid.*, juz I, hlm. 415

[53] *Ibid.*, juz II, hlm. 353.

Bukan akal penyair atau pendapatnya yang menetapkan baik dan buruknya puisi, melainkan kebiasaanlah yang menetapkan. Kebiasaan merupakan *syara'* lain; dalam arti bahwa ia merupakan norma pertama. Dengan demikian, ujaran, termasuk puisi menurut perspektif ini, menjadi salah satu bentuk interaksi sosial sebagaimana diajarkan agama secara tradisional. Apabila sebelum Islam ujaran dimaksudkan demi kabilah atau pembicara maka setelah Islam ujaran dimaksudkan untuk Allah atau agama. Hal ini melahirkan upaya untuk membuat kaidah-kaidah moral dan retorik bagi ujaran. Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah bahwa penyair tidak diperkenankan mengatakan apa yang tidak ia lakukan.[54] Kaidah lainnya adalah keharusan membuat ujaran yang singkat-padat.[55]

Al-Muhâsibi, yang menegaskan dua kaidah tersebut, mengatakan bahwa nabi memerintahkan untuk meringkas khutbah, memadatkan pembicaraan, dan melarang untuk memperbanyak ujaran". Dia melukiskan orang yang memperbanyak ujarannya atau "orang-orang yang ahli retorika sebagai memakan lidahnya seperti halnya sapi memakan lidahnya sendiri".[56] Di antara kaidah-kaidah tersebut adalah hendaklah ujaran merupakan penjelasan tentang kebenaran. Di sini, kebenaran merupakan sesuatu yang direpresentasikan atau yang diajarkan oleh aliran konservatisme agama. Hal itu karena semua ujaran yang tidak muncul dari aliran konservatif ini tidaklah benar karena Allah merupakan sumber dan yang mengatakan kebenaran, sementara manusia membenarkan dan menyerukan kepada kebenaran itu.

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa satu delegasi dari Banî Tamîm mempersembahkan kepada nabi. Setelah menyerahkan ke-

---

[54] Ini didasarkan pada QS. ash-Shaff [37]: 3: *Allah sangat benci apabila kalian mengatakan sesuatu yang tidak kalian lakukan*.

[55] Diambil dari hadits: *Sesungguhnya Allah mengutusku sebagai orang yang diberkati mampu membuat kalimat padat meskipun pendek*. Diutarakan oleh al-Muhâsibi (w. 234 H.) dalam bukunya *Al-Masâ'il fi A'mâl al-Qulûb wa al-Jawârih*, (Kairo: Álim al-Kutub,1969), hlm. 134.

[56] *Ibid.*, hlm. 134.

padanya—sementara beliau memiliki sembilan tempat untuk puisi yang digantungkan pada kayu Ar'ar—beliau dipanggil sekelompok orang dari balik tempat tersebut: "Hai Muhammad, keluarlah menuju kami. Di antara mereka ada seorang penyair". Dia mengatakan: "Hai Muhammad, keluarlah kepada kami. Demi Allah sesungguhnya pujian saya merupakan suatu keindahan, dan cercaan saya merupakan noda". Rasulullah pun kemudian keluar dan bertanya: "Siapakah yang mengucapkan kata-kata tersebut?" Dijawab: "Seorang penyair". Beliau berkata: "Engkau bohong, karena yang demikian itu (hanya) Allah".[57] Al-Muhâsibi menunjukkan, ketika nabi mengucapkan ujarannya yang terkenal: "Sesungguhnya di antara ujaran retorik ada sesuatu yang menarik" tidaklah dimaksudkan bahwa seluruh ujaran retorik, apa pun itu, sebagai sesuatu yang menarik semata-mata hanya karena ia merupakan ujaran retorik. Bukan itu maksudnya. Akan tetapi, maksud nabi adalah untuk memberitahukan bahwa ujaran dicela sehingga kemudian ia menyatakan kebenaran, dan ujaran itu dipuji sehingga kemudian ia menyatakan yang benar; bahwa di antara ujaran ada sesuatu yang menggambarkan yang batil dalam bentuk kebenaran sehingga ujaran tersebut menarik pikiran dan akhirnya pikiran meyakini yang batil tersebut sebagai sesuatu yang benar".[58]

Meskipun demikian, maksud dari ungkapan di atas tidaklah mungkin dapat dipahami jika ungkapan tersebut dilepaskan dari latar belakangnya. Latar belakang tersebut adalah bahwa ketika Qais bin Âshim, Amr bin al-Ahtam, dan az-Zabarqan bin Badr berkunjung kepada nabi, sebagaimana yang diriwayatkan, beliau berkata tentang az-Zabarqan: "Dia adalah benteng bagi wilayahnya, dan dipatuhi dalam kelompoknya". Az-Zabarqan berkata: "Dia iri terhadap saya wahai Rasulullah, dan dia tidak mengatakan yang benar sebab dia pasti tahu bahwa saya lebih baik daripada yang dia katakan". Amr kemudian marah dan berkata: "Demi Allah, dia memang orang yang rendah kepribadiannya, sempit berpikirnya, dan penipu. "Rasulullah kemu-

[57] *Ibid.*, hlm. 135.

[58] *Ibid.*, hlm. 136.

dian memandang Amr, dia berkata: “Wahai Rasulullah, saya senang sehingga saya mengatakan yang terbaik yang saya ketahui, dan saya marah sehingga saya mengatakan yang terjelek yang saya ketahui. Saya tidak berbohong dalam konteks pertama (senang), dan saya benar dalam konteks terakhir (marah)”. Setelah itu Rasulullah Saw. bersabda: “Sesungguhnya ada yang menarik di antara retorika”.[59]

Dengan pengertian ini, al-Muhâsibi meriwayatkan dari Mâlik bin Dînâr bahwa dia mengatakan: “Saya tidak pernah melihat orang yang lebih dermawan daripada al-Hajjâj. Dia pernah naik ke atas mimbar, kemudian ia menyebutkan kebaikannya kepada penduduk Irak, bagaimana ia memaafkan mereka sekalipun mereka berbuat jahat kepadanya hingga saya berkata dalam hati bahwa saya mengira dia benar, dan saya menduga mereka bohong dan zalim kepadanya”.[60]

Masih dalam pengertian ini, diriwayatkan dari Nabi Saw. bahwa beliau bersabda: “Allah membenci orang-orang yang ahli retorika”. Al-Muhâsibi menafsirkan ucapan ini dengan menyatakan bahwa ucapan tersebut bukan mencela ungkapan tentang kebenaran tanpa pandang bulu, tidak pula memuji orang yang tidak sanggup mengutarakan kebenaran, tetapi “mencela ucapan yang melampaui batas”. Dengan demikian, ucapan tersebut “memuji ucapan yang tidak berlebihan, tidak pendek dan omong kosong”.[61]

Masih terkait dengan pengertian ini, diriwayatkan bahwa Umar bin Khathab memenjarakan al-Ahnaf bin al-Qais setelah ia mendengar retorikanya: “Ia memenjarakannya setahun karena khawatir akan retorikanya tidak benar. Setelah setahun ia mengatakan: Saya telah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Berhati-hatilah terhadap orang munafik yang pandai bicara, jika engkau memang bukan termasuk di antara mereka”.[62]

---

[59] *Ibid*.

[60] *Ibid.*, hlm. 137. Ungkapan ini diberi komentar oleh al-Muhasibi dengan mengatakan: “Ini merupakan *bayân* (maksudnya keterangan argumentatif) yang seolah-olah merupakan sihir yang mengesankan bagi nalar sehingga nalar cenderung padanya.

[61] *Ibid.*, hlm. 137

[62] *Ibid*.

Dari ucapan-ucapan di atas dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Nabi Saw. pernah mencela dan melarang retorika.
2. Beliau mencela dan melarang retorika yang menarik, yang menggambarkan kebatilan sebagai kebenaran sehingga dapat dikatakan bahwa di antara retorika ada yang menyesatkan.
3. Beliau mencela dan melarang retorika yang muncul dari nafsu (marah, puas ...).
4. Beliau memberikan dorongan terhadap retorika yang mengatakan kebenaran atau "retorika untuk kebenaran menurut kehendak Allah", meminjam istilah al-Muhâsibi.
5. Kebenaran adalah agama, yaitu Islam.[63]

---

[63] Al-Muhâsibi mengutarakan beberapa riwayat yang menegaskan persoalan-persoalan ini dari nabi dan sahabat, yang ia paparkan sebagai berikut:

1. Diriwayatkan dari al-Auza'i dari Urwah bahwa Rasulullah Saw. bersabda: "Umatku yang paling jelek adalah mereka yang dilahirkan dalam kenikmatan dan dibesarkan dengan kenikmatan. Tujuan mereka hanya melahap berbagai makanan, berbagai retorika, dan banyak bicara".
2. Abu Hurairah meriwayatkan bahwa nabi bersabda: "Wahai manusia, berbicaralah menurut kata hatimu, jangan sampai kalian berbicara karena didorong oleh setan sebab berbicara banyak itu dari setan".
3. Hadits tersebut diriwayatkan dengan redaksi lain: Ada seorang laki datang kepada nabi, kemudian berkata: Engkau adalah tuan bagi Quraisy. Beliau menjawab: Hanya Allah yang menjadi tuan. Ia berkata: "Engkau adalah orang Quraisy yang paling utama ucapannya dan paling agung bicaranya. Rasulullah Saw. berkata: Hendaklah salah seorang di antara kalian bicara, dan jangan sampai dia berbicara karena didorong oleh setan".
4. Diriwayatkan bahwa Umar bin Khathab berpidato. Ada yang bertanya: "Teruskan? Ia menjawab: Kami diperintah untuk memperpendek pidato".
5. Diriwayatkan bahwa al-Hasan berkata: Rasulullah Saw. pada suatu hari berdiri, kemudian berpidato. Beliau memendekkan pidatonya. Kemudian beliau berkata kepada Abu Bakar r.a.: berdirilah dan berpidatolah. Dia berdiri di dekat tempat nabi dan berpidato lebih singkat daripada pidato nabi. Kemudian beliau berkata kepada Umar: berdiri dan berpidatolah. Dia berdiri di dekat Abu Bakar dan berpidato lebih pendek daripada pidato Abu Bakar. Setelah beliau berkata kepada orang lain: berdiri dan berpidatolah. Dia berdiri dan kemudian berbicara panjang lebar. Rasulullah Saw. berkata: sudahi, sebab berbicara banyak itu dari setan, sesungguhnya di antara penggunaan bahasa itu ada yang seperti sihir". Lihat *Ibid.*, hlm. 138.

Dengan demikian, berdasarkan penjelasan di atas, sastra bukan merupakan praktik kebahasaan yang darinya lahir kreasi berbagai bentuk ekspresi, namun merupakan perilaku[64] atau praktik ujaran dan tindakan yang bertujuan untuk pembinaan manusia dan meningkatkan derajat kemuliaan manusia. Ini, pada tataran utamanya, merupakan praktik keagamaan.

Al-Ghazali mengatakan: "*Adab* adalah pendidikan aspek lahir dan batin. Jika aspek lahir seorang hamba terbina, dan demikian pula batinnya maka dia menjadi sufi yang terdidik (*shûfi-adîb*). Siapa saja yang mendisiplinkan dirinya dengan didikan-didikan (*âdâb*) as-Sunnah maka Allah menerangi hatinya dengan cahaya ma'rifah. Siapa saja yang terdidik dengan didikan-didikan para *shâlihîn* maka dia berhak untuk mendapatkan hamparan kemuliaan; siapa saja yang terdidik dengan adab-adab kekasih Allah maka ia berhak mendapatkan hamparan kedekatan; yang terdidik dengan didikan-didikan kaum *shiddîq* maka ia berhak mendapatkan hamparan kesaksian, dan siapa saja yang terdidik dengan didikan-didikan para nabi maka ia berhak mendapatkan hamparan keakraban dan kegembiraan. Akan tetapi, siapa saja yang tidak mendapatkan didikan (*adab*) maka ia tidak akan mendapatkan pokok-pokok kebaikan. Siapa saja yang tidak dilatih dengan perintah-perintah para guru dan dengan didikan mereka, sesungguhnya ia tidak terdidik oleh Al-Qur'an dan juga as-Sunnah. Siapa saja yang tidak menjalankan didikan-didikan kaum pemula, bagaimana mungkin pengakuan bahwa dirinya telah menempati *maqâm-maqâm* kaum yang berada di puncak, bisa diterima? Keimanan merupakan tuntutan yang menghendaki syari'at. Oleh karena itu, siapa saja yang tidak memiliki syari'at maka ia tidak memiliki keimanan dan ketauhidan. Syari'at merupakan tuntutan yang menghendaki didikan. Siapa saja yang tidak memiliki didikan (*adab*) maka ia tidak memiliki syari'at, keimanan, dan juga ketauhidan. Pen-

[64] Al-Ghazali mendefinisikan suluk sebagai "pembinaan moral, amal, dan pengetahuan". Al-Ghazali, *Raudhah ath-Thâlibîn wa 'Umdah as-Sâlikîn*, (Beirut: al-Maktab at-Tijari, t.t.), hlm. 23.

didikan (*adab*) yang paling bermanfaat adalah usaha untuk memahami agama, bersikap asketik terhadap dunia, dan mengetahui hak Allah yang menjadi kewajiban kita. Kebanyakan pendidikan ahli agama terletak pada upaya mereka untuk membina jiwa mereka, mendisiplinkan anggota tubuh mereka, menjaga aturan-aturan dan meninggalkan keinginan nafsu. Dengan demikian, pendidikan itu adalah upaya menghasilkan sesuatu yang masih berada dalam kondisi potensial menjadi aktual. Hal ini hanya dimiliki oleh orang yang secara fitri memiliki tabiat yang baik. Tabiat merupakan aktualisasi dari yang benar (*haqq*). Manusia tidak memiliki kemampuan untuk menciptakannya, sebagaimana terbentuknya api secara potensial dalam kayu oleh karena hal itu adalah murni tindakan Allah, sementara upaya untuk menghasilkannya berasal dari usaha manusia. Demikianlah, sumber dari pendidikan adalah tabiat yang baik dan karunia ilâhi. Setelah Allah menyiapkan batin para sufi melalui proses penyempurnaan tabiat-tabiat yang purna maka dengan praktik dan latihan mereka akan berhasil di dalam mengeluarkan apa yang terdapat dalam jiwa mereka, yang menjadi pusat penciptaan Allah, menjadi aktual, sehingga mereka menjadi orang yang terdidik dan terbina".[65]

Di bagian lain, al-Ghazali berbicara tentang nabi, bahwa beliau "merupakan tempat berkumpulnya berbagai pendidikan, baik secara lahir maupun batin".[66] Ketika "menjelaskan efek negatif mulut",[67] ia menempatkan puisi sebagai sesuatu yang negatif seperti halnya tindakan mengumpat, *ghîbah*, fitnah, dan berkata keji. Mengenai sifat-sifat negatif ini, al-Ghazali mengatakan bahwa sifat-sifat negatif ini ada dua puluh, yaitu: "berkata tentang sesuatu yang tidak penting, banyak bicara, tenggelam dalam pembicaraan yang batil, pertengkaran, perdebatan, permusuhan, tenggelam di dalam berbicara (ngobrol), berkata keji, mengumpat, melaknat, puisi, bergurau, mengejek, merendahkan, menyebarkan rahasia orang lain, bermulut ganda, memuji,

---

[65] *Ibid.*, bab II, penjelasan tentang adab, hlm. 17–19.

[66] *Ibid.*, hlm. 20.

[67] *Ibid.*, bab XVIII, hlm. 121.

salah di dalam menyampaikan inti pembicaraan, dan juga bertanya kepada orang awam mengenai sifat-sifat Allah yang tidak dapat mereka pahami".

Tenggelam di dalam membicarakan sesuatu yang batil ia tafsirkan sebagai "berbicara tentang kemaksiatan, seperti bercerita tentang situasi-situasi seks, tempat-tempat untuk bermabukan, bercerita tentang aliran-aliran kelompok yang menuruti nafsunya, menceritakan tentang apa yang terjadi di antara kalangan sahabat nabi dengan tujuan untuk mengurangi derajat sebagian di antara mereka".[68] Tenggelam dalam berbicara ia tafsirkan sebagai memaksa diri agar terlihat fasih dalam berbicara. Berkata keji ia tafsirkan sebagai mengungkapkan perkara-perkara yang termasuk jelek[(*)] dengan ungkapan-ungkapan langsung. Mengenai puisi ia mengatakan: "Sementara tentang puisi, yang baik adalah baik, dan yang jelek adalah jelek sebagaimana ucapan". Ucapan merupakan sarana menuju tujuan. Segala tujuan yang terpuji dapat dicapai dengan kejujuran dan sekaligus juga dengan kebohongan. Di sini, kebohongan dilarang. Apabila tujuan yang terpuji dapat dicapai hanya dengan kebohongan, bukan dengan kejujuran maka kebohongan di sini diperkenankan. Jika upaya untuk mendapatkan tujuan tersebut merupakan sesuatu yang wajib maka itulah (kebolehan berbohong) aturannya".[69]

Tentang pujian, al-Ghazali mengatakan bahwa pujian mengandung "enam hal yang negatif: empat pada yang memuji dan dua pada yang dipuji. Sisi negatif yang terdapat pada orang yang memuji adalah: *pertama,* bisa jadi ia berlebihan di dalam memuji sehingga berakhir dengan kebohongan. *Kedua*, kemungkinan dia dirasuki sikap *riya'* (pamer, tidak tulus) sebab dengan memuji berarti ia memperlihatkan rasa cinta, dan bisa pula tidak demikian. Atau, bisa pula bahwa ia

---

[68] *Ibid.*, hlm. 121.

[(*)] Dalam buku ini tertulis *al-mustahabbah* yang artinya baik, terpuji, dan disukai, akan tetapi dalam buku asli al-Ghazali kata tersebut dinyatakan dengan *al-mustaqbahah*, yang artinya sesuatu yang dinilai jelek, kotor (*pent.*)

[69] *Ibid.*, hlm. 122–123.

tidak meyakini semua yang ia katakan sehingga ia akan menjadi orang yang bersikap *riya'* dan munafik. *Ketiga*, bisa saja dia mengatakan tentang sesuatu yang tidak ada faktanya sehingga ia berbohong, menyucikan orang yang tidak disucikan Allah. Ini merupakan kecelakaan besar. *Keempat*, bisa saja dia membuat senang orang yang dipuji, sementara yang dipuji sebenarnya orang zalim atau fasik. Tindakan ini tidak diperkenankan sebab Allah SWT. murka jika orang fasik itu dipuji.

Sementara orang yang dipuji akan mendapatkan dua efek negatif dari pujian: *pertama*, pujian akan dapat menimbulkan rasa sombong dan takjub, dua sifat yang sangat merugikan; dan *kedua*, apabila ia dipuji karena kebaikannya, ia akan gembira, tenang, dan puas dengan dirinya, namun kesiapannya terhadap urusan akhiratnya akan berkurang. Jika memberikan pujian terlepas dari efek-efek negatif tersebut maka pemberian pujian tidak menjadi masalah, bahkan barangkali itu dianjurkan. Oleh karena itu, Rasulullah Saw. memuji sahabatnya secara keseluruhan ketika beliau bersabda: "Seandianya berat keimanan Abu Bakar ditimbang dengan berat keimanan seluruh alam, niscaya keimanan Abu Bakar lebih berat". Beliau bersabda: "Andaikata aku tidak diutus, niscaya kamu yang diutus, wahai Umar". Adakah pujian yang lebih tinggi daripada itu? Akan tetapi, pujian tersebut muncul dari kejujuran dan pandangan jauh. Dua sifat ini terlalu tinggi untuk dapat dihinggapi sifat sombong dan takjub, sebagaimana nabi bersabda: "Saya adalah penghulu bagi anak turunan Adam, ini bukanlah untuk membanggakan"; maksudnya saya mengatakan ini bukan sebagai upaya membanggakan sebagaimana kebanyakan orang memberikan pujiannya kepada diri mereka sendiri. Sebab, pernyataan bangga nabi hanya muncul karena Allah dan karena kedekatannya, bukan karena beliau lebih utama daripada anak turun Adam".[70]

[70] *Ibid.*, hlm. 125–126.

Dari semua ini dapat disimpulkan dua hal: *pertama*, bahwa "bentuk" ungkapan harus terkait dengan "muatan" keagamaan-moral. *Kedua*, bahwa puisi tidak dilihat sebagaimana adanya, tetapi ia merupakan ujaran, dan "ujaran merupakan sarana mencapai tujuan". Oleh karena itu, jika ungkapan puisi dinilai berdasarkan tujuan-tujuannya maka puisi akan baik apabila tujuannya baik, dan jelek apabila tujuannya jelek. Konsekuensi dari yang kedua adalah bahwa nilai bukan terdapat dalam sesuatu itu sendiri, melainkan bersifat aksidental. Kebohongan, umpamanya, tidaklah jelek pada dirinya sendiri. Demikian pula kejujuran bukanlah merupakan kebaikan pada dirinya sendiri. Hal itu karena kebohongan dapat menjadi baik ketika ia berguna atau bertujuan baik. Sebaliknya, kejujuran dapat menjadi jelek apabila membahayakan atau untuk tujuan jelek. Dalam hal ini, agama merupakan kriterianya. Berdasarkan kriteria ini, aliran konservatif (*ittibâ'i*) semakin bertambah mengakar dan dominan di penghujung abad III dan setelahnya. Penduduk dunia, meminjam ungkapan asy-Syahrastani (w. 548 H.), terbagi dua bagian: "pengikut agama" dan "pengikut nafsu".[71] Di antara yang termasuk ahli nafsu adalah para filsuf dan pengikut aliran naturalisme. Wajar jika para penyair dimasukkan ke dalam kelompok ini.

Asy-Syahrastani mengatakan bahwa "tragedi pertama yang menimpa makhluk adalah tragedi iblis". Asal mula tragedi terjadi karena "eksploitasi iblis dalam menggunakan nalar untuk menghadapi teks, dan memilih nafsu di dalam menghadapi perintah".[72] Kecenderungan memihak pada nafsu dalam menghadapi teks dalam kaitannya dengan macam-macam kesesatan, bagaikan benih".[73] Setelah itu, tragedi-tragedi yang ada di akhir zaman ini sebenarnya tragedi yang sama sebagaimana yang pernah terjadi di permulaan zaman". Tragedi-tragedi umat pembawa syari'at (Muhammad) "di akhir zamannya

---

[71] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, (Baghdad: Maktabah al-Mutsanna, t.t.), hlm. 45.

[72] *Ibid.*, hlm. 10.

[73] *Ibid.*, hlm. 13.

(Muhammad), muncul dari tragedi-tragedi para lawannya di awal masanya, yaitu dari kalangan orang-orang kafir dan munafik." Semuanya telah tumbuh dari tragedi-tragedi kaum munafik pada zaman Nabi Saw., sebab mereka tidak menerima keputusan nabi berkaitan dengan keputusannya terhadap urusan yang beliau perintah dan larang. Mereka menciptakan aturan-aturan berkaitan dengan urusan di mana pemikiran tidak mendapatkan tempat di dalamnya, dan mereka mempertanyakan tentang urusan yang tidak diperkenankan untuk diperbincangkan dan dipertanyakan, serta mereka memperdebatkan secara batil apa saja yang tidak diperkenankan untuk diperdebatkan".[74]

Atas dasar ini, pembedaan antara yang muslim dan ahli bid'ah adalah bahwa "jika manusia meyakini suatu keyakinan atau mengatakan sesuatu, kemungkinan ia mengambil dari yang lainnya atau menggunakan nalarnya. Yang mengambil dari yang lainnya adalah muslim yang taat, dan agama adalah sikap taat dan berserah diri. Orang yang taat adalah orang yang beragama, dan orang yang mengeksploitasi nalarnya adalah orang ahli bid'ah".[75] Kriteria ini tidak hanya berlaku pada semua yang berkaitan dengan agama, tetapi juga berlaku pada semua yang berkaitan dengan puisi dan berbagai aktivitas budaya.

## 7

Dalam perspektif penjelasan di atas, tampak bagaimana budaya Arab-Islam terbangun secara konservatif dan imitatif (*ittibâ'i-taqlîdi*), dan bagaimana agama ikut masuk atau berbaur dengan gejala-gejala budaya dan sosial sedemikian rupa sehingga tidak mungkin membuat batasan ketat yang memisahkan antara gejala-gejala tersebut dengan agama.[76] Tradisi puisi Arab secara serentak

---

[74] *Ibid.*, hlm. 17–18.

[75] *Ibid.*, hlm. 45.

[76] Lihat dalam hal ini seputar Antropologi Agama, Bradbury, R.E; C Geertz, M.E, Spiro, V.W. Turner, E.H. Winter, Essais d'anthropologie religieuse, (Paris: Gallimard, 1972), hlm. 19–63 dan 109–151.

bersifat keagamaan dan juga kebahasaan. Tradisi keagamaan juga bersifat kebahasaan dan keagamaan. Hal yang sama juga terjadi pada tradisi politik atau moral.

Demikianlah, tradisi menentukan identitas dan misi umat. Tradisi merupakan penyangga kepribadian umat dan sekaligus juga pemberi jaminan terhadapnya. Oleh karena Islam merupakan agama yang paling utama dan sempurna, dan kenabian Islam merupakan kenabian paling utama dan penutupnya maka umat Islam merupakan "umat terbaik yang dimunculkan". Dengan demikian, kesempurnaan misi dan rasul mengasumsikan kesempurnaan objek yang dituju. Sebagaimana kesempurnaan, pada tataran keagamaan, menafikan prinsip perkembangan atau perubahan, demikian pula pada tataran sosial kesempurnaan tersebut mempertegas upaya mengembalikan kesempurnaan awal yang menjadi tipologisnya. Kemajuan, dalam puisi umpamanya, adalah menulis puisi yang kesempurnaannya mendekati tipologi puisi pertama. Kemajuan, dalam politik dan pemerintahan, adalah membangun suatu sistem yang kesempurnaannya mendekati sistem tipologi awal. Kesempurnaan atau kemajuan tidak dieksplorasi, tetapi ditarik ulang. Kajian bukan untuk mengeksplorasi, melainkan untuk menarik ulang. Dengan pengertian ini, budaya Arab dalam pertumbuhannya dan dalam tatarannya yang hegemonik dan dominan adalah budaya konservatif-imitatif (*ittibâ'* dan *taqlîd*).

Secara keagamaan, taklid didefinisikan sebagai sikap seseorang mengikuti orang lain berkaitan dengan apa yang ia katakan dan lakukan. Sikap tersebut disertai dengan keyakinan bahwa yang dikatakan dan dilakukan itu benar tanpa harus memerlukan bukti. Seolah-olah orang yang mengikuti itu menjadikan pendapat atau tindakan orang lain sebagai kalung yang melingkari lehernya.[77] Secara substansial, pengertian taklid dalam agama ini sejalan dengan pengertian taklid dalam sastra. Taklid dalam sastra adalah meniru-mencontoh yang ada yang diyakini sebagai yang paling sempurna. Hal itu bisa terjadi

[77] At-Tahanawi, *Kasysyâf Isthilâhât al-Funûn*, juz V, hlm. 1178.

tanpa adanya perenungan atau penalaran sama sekali sehingga ini merupakan sikap taklid buta. Bisa pula hal itu terjadi melalui penalaran dan perenungan, namun hanya sebatas semacam melakukan *qiyâs* (analogi). Dalam konteks ini, yang dijadikan sebagai objek yang dianalogkan (*al-maqîs alaihi*) berfungsi sebagai dasar bagi apa yang mungkin dinyatakan setelahnya. Ia berfungsi sebagai cahaya yang menyinari prosedur pengujaran. Tujuan dari taklid analogis ini adalah mempertahankan watak dan karakteristik objek yang dianalogikan, sementara yang dianalogkan menjadi semacam perluasan. Pelaku taklid (*muqallid*) di sini sebenarnya hanya menganalogikan pada tipe-tipe yang ia pandang sebagai jauh lebih sempurna. Yang jelek, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Âmidi, adalah "sesuatu yang tidak dapat dijadikan sebagai panutan".[78]

Hanya saja, kekeliruan pada taklid analogis (*at-taqlîd al-qiyâsi*) adalah bahwa taklid ini mengasumsikan adanya asal yang sempurna, padahal di dalam puisi tidak ada kesempurnaan. Malahan, puisi sebenarnya adalah upaya mencari sesuatu yang lebih sempurna sehingga pencarian ini tidak pernah berhenti, dan yang paling sempurna ini tidak pernah terwujud. Selain itu, memang dimungkinkan satu persoalan atau konsep, dianalogikan kepada satu persoalan atau konsep lain, namun bagaimana mungkin satu hati atau satu perasaan dapat dianalogikan kepada hati yang lainnya, atau perasaan yang lain? Dari sini, setiap taklid, betapa pun kreatifnya, tetap saja merupakan naskah kedua (copian) dari yang asal. Naskah kedua merupakan tambahan secara kuantitatif, bukan kualitatif. Dengan demikian, naskah kedua merupakan bentuk pengaburan atas yang asal. Dalam pengertian bahwa yang kedua menggeneralisir yang asal, kemudian menjadikan yang asal beragam dan menghancurkan kepadatan, keelokan, dan kesatuannya.

Kecenderungan terhadap upaya mengikuti (*taqlîd*) terhadap yang asal bermula dari keinginan agar tidak ada perselisihan. Dalam

[78] Al-Amidi, *Al-Muwâzanah*, juz I, hlm. 213.

pengertian ini, taklid disebut sebagai mengikuti jejak, dan mengikuti jejak adalah usaha mendapatkan petunjuk. Pada dasarnya, taklid bersifat keagamaan, hanya saja ia mengambil dimensi politik dan kesusastraan sebagaimana halnya konsep-konsep keagamaan yang lain. *Khilafah*, umpamanya, adalah taklid, maksudnya khalifah menggantikan yang lainnya, dengan cara mengikuti jejaknya, menempati kedudukannya.[79] Puisi baru, umpamanya, harus mengganti puisi lama dengan cara bahwa puisi baru harus merupakan perpanjangan dan pelengkapnya, bukan merupakan kreasi baru sama sekali yang tidak ada contoh sebelumnya. Prinsip ini, pada tataran fiqh, mengambil bentuk legalitas yang diformulasikan al-Ghazali dengan pernyataannya: "Orang yang menyimpang dari kebanyakan adalah pemberontak yang harus ditundukkan kepada kebenaran".[80]

Tindakan khalifah dianalogikan kepada khalifah yang mendahuluinya untuk diketahui sejauh mana kepatuhan untuk mengikutinya (*ittibâ'iyah*). Ujaran baru dianalogikan pada ujaran lama untuk dilihat sejauh mana validitasnya. Sebagaimana tindakan khalifah dan ujaran baru dianalogikan pada tindakan dan ujaran sebelumnya, demikian pula yang dilakukan oleh para ulama dalam kaitannya dengan puisi. Mereka menganalogikan puisi baru pada puisi lama. Jika puisi baru berjalan sesuai dengan "mayoritas" ujaran para penyair lama, dan cara penyusunannya berseiringan dengan puisi pada umumnya maka mereka memasukkan puisi baru itu ke dalam puisi lama dan menyamakannya. Kalau tidak maka mereka akan mengabaikannya.

Dalam kaitan ini, saya akan menyinggung bahwa analogi (*qiyâs*) dalam bahasa didefinisikan sebagai "menyamakan satu kata dengan kata lain yang sepadan statusnya". Ini dilakukan hanya apabila tidak ditemukan sesuatu yang sama sekali bertentangan dengannya. Dalam kasus seperti itu, kata yang sepadan dijadikan sebagai objek analog

[79] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, juz I, hlm. 199.
[80] Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn*, juz II, hlm. 202.

sekalipun ia hanya sendiri (satu). Akan tetapi, ketika ada sesuatu yang bertentangan dengannya, dan itu hanya sedikit sekali, sementara yang lainnya banyak dan umum maka yang dijadikan sebagai analog adalah yang banyak. Yang jarang tetap dipertahankan, namun tidak dapat dijadikan sebagai objek analog. Dengan demikian, yang dapat dijadikan sebagai objek analog hanya yang banyak dan umum, baik dalam hal puisi maupun yang lainnya.

Terkadang, taklid sinonim, pada tataran pengetahuan, dengan istilah *naql*, *simâ'*, dan adat kebiasaan. Dalam konteks ini, taklid bertentangan dengan upaya mengkaji dan melakukan takwil. Selain itu, taklid juga mengasumsikan adanya pembenaran dan pengakuan akan ketidakmampuan, khususnya ketika berhadapan dengan persoalan yang *mutasyâbih*. Dalam persoalan sifat, misalnya, aliran *salafi* (konservatif), maksudnya aliran Asy'ariah, Maturidiah, dan al-Ghazali, menolak pengertian materiil (dari sifat Allah) dan tidak mendefinisikan makna baru (kreatif). Al-Ghazali mengatakan: "manusia yang paling mengetahui makna-makna al-Kitab (Al-Qur'an) dan ujaran rasul adalah para sahabat yang menyaksikan turunnya wahyu, yang hidup sezaman dengan rasul, menemani dan belajar darinya untuk kemudian diamalkan dan ditransmisikan kepada generasi setelah mereka. Tidak ada berita bahwa mereka mengajak manusia untuk mengkaji, meneliti, menafsirkan, dan menakwilkan persoalan-persoalan *mutasyâbih*. Malah sebaliknya, mereka memperingatkan orang agar tidak mempersoalakan hal tersebut; mempertanyakan dan berbicara tentang hal tersebut".[81] Hal itu karena "sibuk dengan maksiat-maksiat badaniah lebih selamat daripada tenggelam mengkaji pengetahuan tentang Allah. Pada ujungnya, yang pertama berakibat pada kefasikan, sementara yang kedua berakibat pada kemusyrikan. Allah tidak mengampuni apabila Dia disekutukan, tetapi Dia akan mengampuni dosa selain itu bagi siapa saja yang Dia kehendaki".[82] Inilah yang dipegang pula oleh ar-Râzi ketika menyatakan: "Berkaitan

---

[81] *Iljâm al-Awâm 'an al-Khadh fî 'Ilm al-Kalâm*, (cet. Munir), hlm. 34.

[82] *Ibid.*, hlm. 26.

dengan persoalan-persoalan *mutasyâbih* harus ditegaskan bahwa yang Allah maksudkan dengan persoalan-persoalan tersebut adalah makna di luar pengertian lahiriahnya. Maknanya harus diserahkan kepada Allah, dan tidak diperkenankan membicarakan secara mendalam tentang penafsirannya".[83]

Dari sini, aliran salafiyah bersikap anti-takwil. Takwil adalah dugaan, dan berbicara tentang sifat-sifat Allah dengan cara menduga-duga adalah tidak diperkenankan. Sebab, bisa jadi kita menakwilkan sebuah ayat, umpamanya, dengan makna yang bukan dimaksudkan oleh Allah sehingga kita akan terjebak dalam kesesatan.[84] Demikianlah, taklid dan *naql* merupakan suatu keharusan; dalam arti harus mengadopsi sikap yang sama sebagaimana sikap yang diambil oleh generasi pertama, para sahabat rasul, "yang merupakan masyarakat (generasi) paling mengerti".

Dengan perspektif ini, pada konteks puisi dikatakan bahwa bahasa penyair baru tidak dapat dijadikan sebagai argumen. Yang dapat dijadikan argumen hanyalah bahasa penyair awal, penyair yang paling mengetahui bahasa.[85] Dengan demikian, seolah-olah bahasa merupakan warisan spiritual atau wahyu sebagaimana agama, dan manusia yang paling memahami bahasa adalah mereka yang paling dekat dengan pertumbuhan bahasa (awal). Ini bertentangan dengan apa yang ditegaskan oleh linguistik, dan pengalaman sejarah menyatakan demi-

---

[83] *Asâs at-Taqdîs*, hlm. 223.

[84] Lihat QS. Ali Imrân [3]: 7, yang dijadikan dasar untuk melarang takwil.

[85] Ibn Qutaibah dalam pengantar bukunya *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'* mengatakan bahwa ia menulis biografi para penyair terkenal "yang puisi-puisinya dapat dipergunakan sebagai dasar dalam memahami kata-kata asing, Nahwu (Gramatika Arab), Kitab Allah, dan hadits nabi" (hlm. 7). Ibn Jinni mengatakan: "Ketika naluri bahasa orang Arab menguat dan bahasanya tinggi maka ia mempergunakan secara spontan bahasa yang belum pernah dipergunakan oleh siapa pun sebelumnya. Diceritakan dari Ru'bah dan ayahnya bahwa keduanya pernah mengucapkan secara spontan kata-kata yang belum pernah mereka dengar, dan belum pernah mereka pergunakan". Lihat, *al-Khashâ'ish*, juz I, hlm. 424. Al-Qadhi al-Jurjâni mengatakan: "Jika kami mendengar suatu kata dari orang Arab yang penggunaan bahasanya dapat dipakai sebagai dasar bahasa maka kami mengikutinya, sekalipun kami hanya mendengarnya dari bahasa orang tersebut saja". Lihat Al-Jurjani, *Al-Wisâthah bain al-Mutanabbi wa Khushumihi*, (Kairo: t.p., 1951), hlm. 345.

kian. Orang-orang yang mendapatkan bahasa Arab melalui pembelajaran tidak kalah di dalam menguasai bahasa tersebut dan seluk-beluknya dari mereka yang "mewarisinya" atau mereka yang bahasa ibunya memang bahasa Arab, bahkan barangkali mereka lebih unggul".[86]

Taklid adalah mengambil atau menukil secara langsung dari tradisi. Dengan demikian, tradisi menghancurkan, bahkan terhadap bahasa sekalipun, atau lebih tepat lagi menghancurkan pemikiran.[87] Taklid memang memiliki akar pertumbuhan dalam agama. Meskipun demikian, pertarungan yang mulai terjadi antara bangsa Arab dan lainnya, disertai dengan gerakan perluasan wilayah dan stabilitas pada negeri-negeri yang ditaklukkan, pada tataran sejarah menjadi faktor penentu di dalam memperkuat taklid secara spiritual dan metodologis. Pertarungan ini bagi orang Arab melahirkan suatu perasaan bahwa bahasa, agama, dan eksistensi kebangsaannya merupakan kesatuan yang tak terpisah-pisahkan; bahwa setiap hal yang menyentuh salah satu dari tiga aspek ini berarti secara keseluruhan tersentuh. Dari sini, ketiganya dilestarikan sebagaimana ketika diwariskan atau ketika dipahami oleh generasi awal yang membangunnya. Antara makna bahasa itu sendiri, umpamanya, atau agama itu sendiri, dengan pandangan generasi awal terhadap bahasa dan agama tidak lagi dibedakan. Pandangan tersebut diadopsi sebagai kebenaran mutlak.

---

[86] Lihat dalam hal ini, Ibrâhîm Unais, *Min Asrâr al-Lughah*, cet. IV, (t.np:, t.p., 1972), hlm. 32–37.

[87] Suatu ketika Abû al-Abbâs Tsa'lan menafsirkan hadits yang berbunyi: *lâ shalâta liman lam yaqra' bi fâtihah al-kitâb fa shâ'idan*, (belum sah shalat seseorang yang tidak membaca al-Fatihah ...), dengan mengatakan: Cukup baginya hanya dengan mengucap *al-hamdu* dan lainnya. Kemudian dia ditanya oleh ahli fiqh: Kalau demikian apa pendapat Anda mengenai sabda nabi yang mengatakan: *lâ qath'a illâ fi rub' dînâr fa shâ'idan*", (tidak ada hukum potong tangan kecuali apabila yang dicuri mencapi seperempat dinar atau lebih). Ia menjawab: hukum potong tangan apabila telah mencapai seperempat atau lebih. Ahli fiqh tersebut bertanya: Mengapa Anda tidak menafsirkan secara sama seperti itu berkaitan dengan *al-hamdu*, bahwa cukup hanya dengan mengucapkan kata itu saja? Abû al-Abbâs menjawab: sunnah membutuhkan bahasa, dan bahasa tidak membutuhkan sunnah". *Majâlis Sunnah*, juz I, hlm. 178–179.

Dengan demikian, taklid mengasumsikan adanya asal yang diikuti oleh orang yang bertaklid (*muqallid*) dan diambil jejaknya. Oleh karena itu, hubungan antara yang ditaklidi (*muqallad*) dengan yang bertaklid (*muqallid*) bagaikan hubungan antara yang diikuti dengan yang mengikuti, asal dan cabang, lama dan baru. Dari sini, kita dapat memahami makna penting dari penamaan puisi Jahili sebagai puisi lama. Penamaan ini bertujuan untuk membedakannya dari puisi baru. Pembedaan ini mengandung status penilaian, yaitu menyerukan untuk memegang yang lama dan berpaling dari yang baru serta menolaknya.

Penilaian ini bersumber dari keyakinan bahwa yang baru bersifat aksiden, yang dapat berubah-ubah dan lenyap, sementara itu yang lama bersifat tetap, tidak berubah, dan tidak lenyap. Ini mengandung pengertian bahwa aksiden tidak berdiri tegak, kalaupun memang ada yang berdiri tegak, itu karena adanya sesuatu yang tetap. Yang lama berdiri sendiri, sementara yang baru berdiri karena sesuatu yang lainnya. Yang baru memiliki nilai sempurna hanya apabila ia terikat pada yang lama. Semua yang ada pada yang baru sebenarnya hanya pinjaman dari yang lama. Pada akhirnya, penilaian ini mengandung cemoohan terhadap yang baru, dan cemoohan terhadap orang yang menulisnya, dan juga terhadap mereka yang antusias terhadapnya. Selain itu, penilaian tersebut juga mengandung keyakinan bahwa yang lama bersifat eksklusif dan superior, dari sisi retorika dan keindahan bahasa, atas puisi seluruh bangsa di dunia. Seluruh penilaian yang berkaitan dengan "sastra" ini berlaku pula pada atribut-atribut (keagamaan) yang dikenakan pada sesuatu yang lama (Allah) dan yang baru (dunia).[88]

---

[88] Al-Ghazali berbicara mengenai *al-qadîm* (yang lama) dan *al-muhdats* (yang baru). Ia mengatakan: "Tauhid adalah menjauhkan yang lama dari yang baru, berpaling dari yang baru dan menatap yang lama. Substansi-Nya yang *qadîm* disifati dengan sifat keesaan dan ketunggalan, sementara dari hal-hal yang baru, seperti sama dan serupa, berkaitan dan terpisah, beriringan, berdampingan, berbaur, menempati sesuatu, keluar, masuk, berubah, lenyap, berganti-ganti dan beralih, tidak ditemukan pada kesucian substansi-Nya dan kebersihan atribut-Nya ..." sampai ia menyatakan: "yang baru hanya dapat ditangkap oleh yang baru". Lihat Al-Ghazali, *Raudhah ath-Thâlibîn wa 'Umdah as-Salikîn*, hlm. 41–42.

Dalam perspektif ini, dapat dipahami, umpamanya, sikap al-Jâhizh, dan orang yang seperti dia. Ia mengatakan bahwa puisi Arab merupakan fenomena unik dalam sejarah sehingga apa yang berlaku pada puisi bangsa-bangsa lain tidak berlaku pada puisi Arab sebab ia terbatas hanya pada bangsa Arab saja. Demikian pula dapat dipahami pernyataannya bahwa bahasa Arab adalah unik, tidak diserupai oleh bahasa apa pun, dan ia mengungguli seluruh bahasa lainnya. Kriteria-kriteria yang berlaku pada bahasa-bahasa ini tidak berlaku pada bahasa Arab. Bahkan, bahasa Arab, menurut anggapan sebagian ulama, bagaikan Allah, tidak dapat dipahami secara keseluruhan oleh manusia: "Bahasa Arab tidak dapat dikuasai oleh siapa pun kecuali seorang nabi".[89]

Sebagaimana yang pertama (Allah), menciptakan seluruh tindakan-Nya ketika Dia menciptakan sebagian tindakan-Nya, demikian pula Jahiliah yang pertama menciptakan seluruh puisi Arab ketika ia menciptakan sebagian puisinya. Puisi setelahnya harus merupakan variasi darinya sebab ia termuat di dalamnya, dan karena penyair baru tidak bertindak atau tidak berkreasi, tetapi hanya berusaha saja.

Sebagaimana rumah pertama (Ka'bah) yang dibuat untuk manusia sebagai sesuatu yang membawa berkah dan petunjuk bagi manusia,[90] demikian pula halnya dengan puisi awal, yang juga merupakan petunjuk bagi setiap puisi yang muncul setelahnya. Yang pertama di sini adalah yang pertama secara islami. Dengan asumsi bahwa Al-Qur'an bukan merupakan kelanjutan yang mengadopsi secara utuh apa yang ada sebelumnya. Ia tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang baru sebab ia merupakan citra terakhir, yang sempurna, bagi yang lama: ia merupakan sesuatu yang lama, yang paling sempurna. Bangsa di mana Al-Qur'an diturunkan merupakan "bangsa terbaik".[91]

---

[89] Ibn Faris, *Ash-Shâhibi*, (T.np: Mu'assasah Badran, 1964), hlm. 47.

[90] "Rumah pertama yang dibangun untuk manusia tentunya rumah yang ada di Makah yang diberkahi dan menjadi petunjuk bagi seluruh alam" (QS. Ali Imrân [3]: 96).

[91] *Kalian semua adalah umat terbaik yang dikeluarkan untuk manusia* (QS. Ali Imrân [3]: 110). Lihat tafsir ayat tersebut pada Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây al-*

Sebagaimana keberadaan dari sesuatu yang baru membutuhkan yang lama, demikian pula keberadaan puisi baru, ia membutuhkan puisi lama. Sebagaimana yang lama-*ilâhi* tidak membutuhkan sesuatu yang baru, puisi lama juga tidak membutuhkan puisi baru. Dari sini, muncullah adagium bahwa puisi baru mudah untuk layu dan lunglai, sementara yang lama "semakin dikocok akan semakin mewangi". Andaikata yang baru tidak membutuhkan yang lama, niscaya ia akan menyamainya. Ini tidak mungkin, sebagaimana bahwa tidaklah mungkin yang cabang menyamai yang asal atau bagian menyamai keseluruhan, atau yang kurang (*an-nâqish*) menyamai yang sempurna (*al-kâmil*).

Berdasarkan perspektif tradisional yang dominan ini, hubungan antara kemodernan dengan yang lama dan baru dapat dianggap sebagai benar hanya apabila hubungan tersebut bagaikan hubungan ijtihad dengan teks. Sebagaimana bahwa ijtihad yang benar berarti menjatuhkan penilaian berdasarkan semangat dan tuntutan dari yang asal sebab ijtihad merupakan upaya mengeluarkan cabang-cabang dari yang asal, demikian pula dengan modernitas. Modernitas yang benar pada puisi dan lainnya harus didasarkan pada yang lama dan secara total sesuai dengannya. Inilah yang ditegaskan oleh aliran konservatif (*ittibâ'i*), dan yang semakin mengakar dalam proses sejarah.

Diketahui bahwa hubungan puisi dengan Islam berlangsung dalam tiga bentuk: *pertama*, perlawanan dan penolakan Jahiliah terhadap Al-Qur'an; *kedua,* mempertanyakan apakah Al-Qur'an itu *qadîm* atau baru? *Ketiga,* tentang substansi ujaran atau bahasa: apa itu hakikat bahasa? Diketahui bahwa jawaban-jawaban yang sudah mapan adalah bahwa ujaran Allah tidaklah bermateri, tidak pula aksiden, juga tidak termasuk dalam genre ujaran makhluk; bahwa

---

*Qur'ân*, juz IV, hlm. 43–46. Lihat pula tafsir surat Fâthir ayat 32: *Kemudian kami wariskan al-Kitâb kepada mereka yang kami pilih di antara hamba kami*, dalam kitab yang sama, juz XXII, hlm. 133–134. Ath-Thabari menafsirkan "mereka yang Kami pilih" sebagai "umat Muhammad".

ungkapan Al-Qur'an dibuat dengan bahasa Arab; atau, sebagaimana diungkapkan oleh al-Asy'ari bahwa Al-Qur'an adalah ujaran Allah yang tidak terciptakan ... Tidak dapat dikatakan: pelafalan Al-Qur'an itu tercipta (makhluk), tidak pula dapat dikatakan: ia bukan makhluk.[92] Meski demikian, sebenarnya sama saja apakah Al-Qur'an itu dikatakan baru atau *qadîm*, yang pasti pendapat yang menegaskan *i'jazan* Al-Qur'an menyebabkan gagasan tentang yang lama menjadi mapan, baik secara makna maupun lafazhnya, dan pada gilirannya menyebabkan puisi lama diselimuti mahligai kesempurnaan.

Sementara itu, puisi pasca-Islam memiliki makna hanya dari sisi bahwa ia merupakan ujaran yang baik atau jelek: yang baik menyuruh dan melarang sesuai dengan yang diperintahkan dan dilarang agama, sementara yang jelek adalah yang bertentangan dengan yang di atas. Puisi menjelaskan keindahan global yang tercermin dalam Islam. Dan, karena puisi sebagai sesuatu yang baru membutuhkan Islam yang lama maka ia tidak mampu mengkritik, menambahkan, dan atau melampauinya. Islam merupakan keindahan abadi: tidak berubah, tidak lenyap—dan tidak mengenal proses, menjadi terbelakang atau progresif. Islam bukan merupakan sesuatu yang indah di satu sisi, dan yang jelek di sisi lain. Islam bukan kadang-kadang jelek dan kadang-kadang indah. Islam bukan sesuatu yang indah dikaitkan dengan suatu hal, dan jelek jika dikaitkan dengan yang lainnya. Islam bukan sesuatu yang indah di sini, melainkan jelek di sana—indah dalam kaitannya dengan sebagian dan jelek dalam kaitannya dengan sebagian yang lain.

Sebenarnya, Islam adalah keindahan secara mutlak. Hubungan puisi dengan Islam sudah barang tentu merupakan hubungan antara yang menyifati dengan yang disifati, antara yang global dan yang terperinci, antara yang memberi dan yang mengambil, antara yang tetap dan yang berubah, dan antara yang lengkap dengan yang parsial. Dari sini, Islam tidak mengubah sikap Jahili terhadap puisi baik

[92] Al-Asyári, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, Juz I, hlm. 321.

dari sisi pandangannya terhadap fungsi puisi maupun dari sisi evaluasinya. Islam telah menyematkan terhadap sikap Jahiliah dimensi bebas waktu; dalam arti bahwa Islam mengaitkan ekspresi puitik dengan problem-problem mutlak: moral dan nilai-nilai secara umum. Ia menjadikan puisi bersifat rasional yang berkisar di seputar konsep-konsep dan gagasan-gagasan kolektif, tidak hanya sekadar berkisar di seputar pengalaman-pengalaman pribadi. Oleh karena kolektivitas, dari sisi muatan, didasarkan pada nilai-nilai yang tetap maka bentuk ungkapan yang mengekspresikannya pun bersifat tetap. Hanya saja Islam, pada tataran lain, sebagaimana yang ditafsirkan oleh aliran konservatif (*ittibâ'i*), menegasikan puisi: Al-Qur'an baik dari sisi bahasa maupun sisi prioritas telah melampaui puisi (lebih tinggi dari puisi).

Puisi pada zaman Jahiliah merupakan ilmu yang paling otoritatif, namun setelah dan pada masa Islam, Al-Qur'anlah yang menjadi ilmu yang paling otoritatif. Oleh karena itu, puisi yang mengambil inspirasi dari ilmu yang paling otoritatif merupakan puisi yang paling otoritatif. Dari sini, ilmu tentang keindahan (estetika) menyatu dengan ilmu tentang moral (etika).

Bersatunya ilmu tentang moral dengan estetika menghilangkan batasan yang memisahkan antara puisi dengan hukum, budaya dengan politik. Sebagaimana puisi telah menjadi semacam perilaku moral, demikian pula seluruh pemikiran telah menjadi semacam perundang-undangan. Dari sini dapat dipahami mengapa konsensus (*ijmâ'*), sekaligus merupakan konsensus gagasan, tindakan, penalaran, dan praktik. Pada gilirannya, dapat dipahami pula bahwa konsensus merupakan argumen (*hujjah*). Oleh karena itu, setiap mayoritas, pada tataran perundang-undangan, merupakan argumen yang mapan. Begitu juga setiap mayoritas, pada tataran cita rasa, merupakan argumen yang mapan. Puisi yang benar adalah puisi yang disepakati oleh kebanyakan cita rasa—sebagaimana hukum atau pendapat yang benar adalah yang disepakati oleh mayoritas umat. Ini mengandung kesimpulan bahwa mayoritas secara niscaya merupakan yang paling

tepat untuk dikatakan sebagai yang paling hak. Artinya, penyair adalah orang yang mengekspresikan cita rasa mayoritas.

Islam mewujud dalam sejumlah struktur: struktur keagamaan yang merupakan kaidah universal, struktur politik-sosial yang merupakan wujud organisasi, dan struktur budaya yang merupakan bentuk ekspresif. Sebagaimana orang yang beragama, menurut aliran *ittibâ'i*, tidaklah berpikir, tetapi agamalah yang berpikir, dan orang yang berbahasa tidak berbicara, tetapi bahasalah yang berbicara, serta individu tidak bertindak, tetapi Allahlah yang bertindak, demikian pula penyair, ia tidak menulis, tetapi puisilah yang menulis. Penyair menyalin apa yang tertulis dalam nalar dan cita rasa umat. Hak dia untuk berkreasi hanya terletak dalam proses penyalinan yang dilakukannya secara baik. Nalar dan cita rasa umat merupakan struktur moral. Oleh karena itu, pujian (moral yang baik) dan ejekan (moral yang jelek) merupakan dua bidang tema mendasar dan dominan dalam puisi Arab. Bahkan dikatakan bahwa puisi kalau bukan pujian, pasti ejekan, sementara jenis-jenis puisi lainnya hanyalah variasi dari keduanya: *ghazal*, umpamanya, merupakan pujian atas sifat-sifat yang dimiliki sang kekasih; *ritsâ'* merupakan pujian terhadap sifat-sifat baik orang yang meninggal; *washf* adalah gambaran tentang hal-hal yang baik atau jelek. Dengan demikian, pada tataran teoretis, puisi hanyalah tapak tilas dari pola-pola para pendahulu. Sementara itu, pada tataran praksis, puisi merupakan keterkaitan dengan nilai-nilai yang diwariskan oleh para pendahulu; maksudnya keterkaitan dengan kuasa (yang ada, atau mungkin ada) sebagai simbol dari upaya melestarikan dan mempertahankan nilai-nilai tersebut. Pada tataran ekspresi, puisi merupakan penyatuan antara penanda dan petanda sedemikian rupa sehingga puisi muncul, seperti agama, selaras dengan kebenaran, jauh dari kebohongan dan bentuk-bentuk yang menyiratkan kebohongan seperti metafora, imajinasi dan lain sebagainya.

Dari sini, keterkaitan dengan yang lama (*al-qadîm*) mengambil dimensi psikologis-emosional. Dimensi ini terungkap, secara khusus, pada gejala penolakan terhadap hal yang baru. Hal itu karena yang

baru menimbulkan perubahan atau gejolak terhadap apa yang sudah mapan dalam jiwa. Yang mapan dan stabil memiliki corak kolektif. Oleh karena itu, seorang pembaru sebagai individu akan dihadapkan dengan penolakan untuk pertama kalinya, namun penolakan ini akan melemah dan memudar seiring dengan proses penerimaan kelompok terhadapnya. Dari sini, mayoritas kaum pembaru mempergunakan ucapan dan sikap-sikap masa lalu sebagai bukti; maksudnya mereka melontarkan perubahan yang mereka gulirkan melalui sesuatu yang sudah mapan, dan mereka mempertahankan sesuatu yang dinamik melalui elemen-elemen yang mereka ambil dari kekuatan yang mapan itu sendiri.[93] Seolah-olah yang baru seperti penutup, yang memisahkan antara manusia dengan fitrahnya. Menolak hal yang baru berarti memegang teguh fitrah. Selain itu, sikap tersebut juga berarti bahwa semua hal (selain yang fitrah), yang muncul melalui nalar dan pemikiran adalah berubah-ubah. Oleh karena itu, apa yang diakui oleh opini sekarang bisa jadi besok digugurkan. Demikianlah, fitrah tidak boleh ditundukkan pada nalar, tetapi keduanya harus dipisahkan, atau lebih tepatnya nalar harus tunduk pada fitrah.

Situasi kesusastraan seperti ini muncul dari situasi keagamaan sebagaimana yang dibangun oleh aliran konservatif (*ittibâ'i*). Agama merupakan wahyu abadi, sementara pemikiran atau filsafat merupakan penciptaan manusia. Ketika kita mengatakan wahyu tunduk pada

---

[93] Diriwayatkan bahwa Ibn al-Khats'ami, sang penyair, mengatakan: Abû Tamâm gila ketika mengatakan:

> Setiap hari bencana-bencana mendatangi kami, sore dan pagi
> Nyaris zaman menjadi pingsan karenanya

Apakah mungkin zaman pingsan? Dikatakan kepadanya: Basysyâr sendiri mengatakan:

> Aku tidak lain bagaikan zaman. Jika ia sehat
> Aku sehat, dan jika zaman itu tolol aku pun tolol

Perawi berkata: Ibn al-Khats'ami diam. Dikatakan kepadanya: Ayahmu sendiri mengatakan:

> Zaman bersikap lunak kepadaku dengan mengikuti kedermawanannya
> Nyaris aku melakukan kontrak karena sikap lunak zaman itu

Apakah zaman melakukan kontrak? Perawi mengatakan: dia diam. Lihat Ash-Shuli, *Akhbâr Abî Tamâm*, hlm. 247–248.

logika pemikiran atau filsafat maka itu berarti kita menerima pernyataan bahwa wahyu dapat mengalami perubahan yang terkadang bisa mengarah pada sikap menolak wahyu. Wahyu merupakan kata akhir, sementara dalam filsafat tidak ada kata akhir. Selain itu, menundukkan wahyu kepada filsafat berarti mengakui sama antara yang ditulis Allah dengan yang ditulis manusia.

Sikap taklid atau konservatif, dari sisi sejarah-sosiologis, menjadi kuat karena didukung oleh sejumlah faktor yang dapat diringkas sebagai berikut:

*Pertama*, perasaan orang Arab secara umum, selama masa perluasan kekuasaan, yakni bahwa mereka adalah penakluk, dan bahwa bangsa yang mereka taklukkan tidak hanya berbeda darinya, tetapi juga berada di bawahnya. Kecenderungan rasial ini termasuk yang mendorong orang Arab untuk semakin memegang teguh apa saja yang dapat mempertahankan jarak antara dirinya dengan yang lain; maksudnya memegang bahasanya, secara khusus, dan dengan masa lalu budayanya secara global. Penjelasan ini barangkali dapat menafsirkan mengapa orang Arab tidak menyukai perindustrian dan meremehkan kerajinan secara umum. Seolah-olah ia merasa bahwa semua ini hanyalah aksiden yang bersifat eksternal apabila dihadapkan dengan bahasa dan agama di mana ia menemukan kepribadiannya dan sesuatu yang membedakannya dari yang lain.

*Kedua*, begitu penaklukan terhadap bangsa-bangsa itu mereda, muncullah berbagai reaksi dengan berbagai macam bentuknya dari penduduk asli negeri tersebut. Demikianlah, penaklukan berubah menjadi semacam pertarungan internal antara bangsa Arab dengan non-Arab, dalam satu masyarakat yang stabil. Penduduk tersebut sekarang berada dalam posisi menyerang, dalam banyak tataran, sehingga mereka menyerukan perubahan, sementara bangsa Arab, secara spontan, berusaha untuk menolak serangan tersebut dengan upaya melestarikan apa yang sudah selesai dan stabil. Dari sini, bangsa Arab cenderung untuk melestarikan bentuk-bentuk yang terwariskan,

khususnya bahasa, puisi, dan agama. Sebab, bentuk-bentuk inilah yang menyertai eksistensi dan atributnya sebagai bangsa Arab. Mereka mulai memandang bahwa segala hal yang menyentuh bentuk-bentuk tersebut sebenarnya menyentuh eksistensi mereka.

*Ketiga*, orang Arab, lantaran pertumbuhan dan pembentukannya yang bersifat nomaden, tidak memandang kehidupan sebagai satu kesatuan dengan berbagai manifestasinya, tetapi memandangnya sebagai parsial. Demikianlah, orang Arab menerima perubahan bentuk-bentuk kehidupan dan memandangnya sebagai perbaikan-perbaikan yang berguna, namun ia tidak menerima perubahan cara mengekspresikan atau cara memahaminya. Dari sini, orang Arab hidup dalam dualisme: pemikirannya merupakan suatu hal, dan kehidupan sehari-harinya merupakan hal yang lain. Kenyataan ini memiliki pengaruh ganda yang membuat wawasan menjadi gersang di satu sisi, dan semakin mendorong sikap berpegang pada masa lampau di sisi yang lain.

Kosekuensi dari sikap konservatif-teoretis ini adalah konservatif dalam berekspresi. Muncullah apa yang dapat disebut sebagai ilmu estetika *ittibâ'i*. Ilmu ini dibangun atas landasan-landasan yang dapat diringkas sebagai berikut:

1. Prinsip pertama, yaitu tataran konservatif (*ittibâ'i*) paling rendah, tercermin dalam sikap mengikuti sesuatu sebagaimana adanya atau sebagaimana yang diakui oleh pemahaman yang dominan. Penyair mengambil gagasan lama, kemudian menyusun kembali. Atau, mengambil *qashîdah* lama, kemudian membuat satu *qashîdah* yang sejalan dengan yang pertama atau membuat, dalam bentuk wazan-wazan, berbagai pikiran atau kata-kata mutiara yang diedarkan kalangan masyarakat. Di sini, penyair menulis ulang apa yang telah ditulis atau yang dilestarikan. Penyair hanya seorang penyalin atau penukil.
2. Prinsip kedua tercermin pada sikap seorang penyair yang mengikuti pemikiran sebagaimana yang dia pahami atau yang tampak

baginya. Ini berarti bahwa dia bergerak dari keyakinan penuh bahwa pemikiran tersebut benar dan sempurna, hanya saja dia memiliki satu pendapat sendiri dalam memahami keabsahan dan kesempurnaan pendapat tersebut, dan juga dalam menilainya sehingga ia menulis atau menyalin bentuknya sebagaimana yang tampak baginya. Ia menyalin penafsirannya yang khusus terhadap pemikiran yang sejak dulu ia yakini sebagai yang lebih absah dan sempurna.

3. Prinsip ketiga tercermin pada kaidah yang mengharuskan *ittibâ'* berarti menapaki jejak. Ini artinya bahwa apa yang ditulis oleh orang yang mengikuti bukan berupa naskah yang sesuai dengan apa yang ia ikuti, melainkan merupakan jalinan yang sama dengannya. Demikianlah, ia bukan menyalin, melainkan menapaki jejak.

4. Prinsip keempat tercermin pada kaidah bahwa orang yang mengikuti (*muttabi'*) menyatukan antara bahasa puitik dan bentuk tertentu dari *qashîdah;* maksudnya antara kekuatan yang lahir (bermunculan) secara terus-menerus, yaitu bahasa, dan kekuatan yang terbatas, yaitu bentuk (*form*). Demikianlah, orang yang mengikuti bergerak di antara yang terbatas dengan yang terbatas, sementara orang yang kreatif bergerak di antara kekuatan asli dengan sesuatu yang tiada batas.

Dari semua ini, muncul kesimpulan bahwa orang yang mengikuti (*al-muttabi'*) memapankan bentuk-bentuk atau perwujudan-perwujudan pemikiran, sementara orang yang kreatif senantiasa kembali pada situasi sebelum terbentuk, pada sumber dengan pancaran-pancarannya yang asli. Yang pertama memperpanjang masa sesuatu yang sudah sempurna, sementara yang kedua menciptakan kesempurnaan baru. Yang pertama mengulang-ulang permulaan secara terus-menerus dan sebenarnya senantiasa menjadi anak kecil, sementara yang kedua senantiasa berjalan ke arah situasi yang melampaui kanak-kanak. Ia senantiasa memiliki permulaannya yang khas.

5. Prinsip *kelima*, bahwa orang yang mengikuti (*al-muttabi'*) menyatukan antara bahasa (*langue*) dengan ujaran (*parole*); maksudnya antara bahasa dengan *qashîdah*. Ada perbedaan besar, pada tataran kreativitas, antara keduanya. Bahasa mendahului penyair; dalam arti ia tidak memilih bahasa, sementara penyair mendahului *qashîdah*. Oleh karena itu, ia dapat memilih ujaran *qashîdah;* dalam arti ia mampu menulis dengan cara tertentu, bukan yang lain; ia dapat mempergunakan ujaran tertentu, bukan yang itu. Bahasa, seiring dengan kenyataan itu, dikenal oleh semua orang sejak semula, sementara ujaran merupakan struktur yang berbeda dan baru. Ujaran merupakan kreasi terhadap bentuk-bentuk dan kalimat-kalimat yang belum dikenal; ia merupakan kreativitas yang mengikuti kepribadian sang kreator. Bahasa, sebagai bahasa, tidaklah memiliki wujud tertentu yang menyatakan atau menyingkapkannya; ia bersifat kolektif, tidak terkait dengan individu; ia tidak memiliki identitas individual. Bahasa bersifat siap pakai, sesuatu yang mendahului. Sementara ujaran berubah menjadi konsep yang menunjukkan pada subjek yang berbicara. Ujaran bersifat individual, dan secara penilaian ia memiliki identitas individual. Terakhir, bahasa dilihat dari sisi pembakuan, nahwu dan sharf, umum dan subjek kolektif, sementara ujaran dilihat dari sudut penyair yang kreatif, unik, subjek individual, dan kreativitas. Bahasa merupakan sesuatu yang tetap, sementara ujaran senantiasa bergerak (berubah).

**8**

Berkaitan dengan hubungan antara yang baru (*al-muhdats*) dengan yang lama (*al-qadîm*) sebagaimana yang menjadi perspektif konservatif (*ittibâ'iyah*) dalam bidang keagamaan dan estetik, kami dapat menyimpulkan beberapa prinsip berikut ini:

*Pertama*, kejelasan merupakan kaidah dan titik tolak. Jahiliah merupakan pesan yang jelas, dan agama juga merupakan pesan yang jelas. Hal ini mengasumsikan dua hal: *pertama*, tidak diperkenankan

bagi siapa saja yang memanfaatkan pesan yang jelas ini, dan yang muncul darinya, untuk mengklaim mengunggulinya. *Kedua*, tidak diperkenankan bagi dia untuk menulis sesuatu yang tidak dapat dipahami oleh manusia. Hal itu karena berbicara kepada manusia dengan sesuatu yang tidak dapat dipahami akan menyebabkan mereka terlunta-luntakan atau sesat. Abdullâh bin Mas'ûd mengatakan: "Siapa pun yang berbicara kepada sekelompok manusia dengan pembicaraan yang tidak dapat dicapai oleh akal mereka, pastilah pembicaraan itu akan menjadi bencana bagi sebagian di antara mereka". Ali mengatakan: "Berbicaralah kepada manusia dengan sesuatu yang mereka kenal, tinggalkanlah apa yang mereka tolak. Apakah kalian suka kalau Allah dan rasul-Nya didustakan?".[94]

*Kedua*, menyelesaikan persoalan-persoalan agama dengan selain al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah, merupakan kesesatan.[95] Suatu kesesatan pula melakukan upaya penyelesaian dalam masalah-masalah puisi dengan selain dasar-dasar Jahiliah. Sebagaimana dalam agama ada dasar dan cabang yang mengikuti, demikian pula dalam sastra ada asal dan cabang yang mengikuti. Dasar sastra adalah Jahiliah, sementara setelahnya adalah cabang yang mengikuti. Sebagaimana hanya Allah semata yang memiliki sifat mencipta dan berkreasi, demikian pula para pendahulu era Jahiliah. Hanya merekalah yang menciptakan dasar-dasar, dan tidak sepatutnya bagi seseorang setelahnya untuk membuat dasar-dasar yang bertentangan dengannya.

*Ketiga*, Jahiliah sebagai kaidah sastra. Sebagaimana jika *syara'* bertentangan dengan akal (kreativitas) maka yang didahulukan harus *syara'*, demikian pula puisi Jahili harus didahulukan atas puisi yang datang setelahnya, kapan pun dan di mana pun. Sebagaimana mendahulukan akal atas *syara'* akan menyebabkan "manusia bergerak kepada sesuatu yang tidak dapat dipastikan, tidak diketahui, dan tidak disepakati oleh mereka",[96] demikian pula mendahulukan puisi

[94] Ibn Taimiyah, *Dar' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, juz I, hlm. 50–51.

[95] *Ibid.*, hlm. 58.

[96] *Ibid.*, juz I, hlm. 146.

atau pemikiran baru atas yang lama, akan menggeser manusia pada sesuatu yang mereka perselisihkan. Yang baru bukanlah sesuatu yang jelas dengan dirinya sendiri, dan ia juga tidak memiliki penanda yang dikenali oleh seluruh manusia. Sesuatu itu mengandung perselisihan dan kekacauan.

Di sini, atribut kebenaran pada dasar Jahili bersifat niscaya sebab ia mirip dengan kebenaran yang melekat pada *syara'*. Dengan demikian, yang mendasar adalah mengembalikan manusia pada kaidah yang tidak mereka perselisihkan. Dasar-dasar Jahiliah, sebagaimana *syara'*, memiliki makna yang jelas dan disepakati. Sementara puisi baru tidaklah memiliki makna yang jelas dan disepakati, dan justru di dalamnya terdapat pertentangan yang banyak. Oleh karena itu, tidak diperkenankan untuk mempertentangkan (membandingkan) sesuatu yang maknanya disepakati oleh manusia dengan sesuatu yang maknanya mereka perselisihkan. Dengan ungkapan lain, dalam agama ada kaidah "Sesuatu yang keabsahannya diketahui tidak dapat dipertentangkan dengan sesuatu yang keabsahannya belum diketahui".[97] Demikianlah, puisi Jahili yang dikenali keabsahannya tidak boleh dibandingkan dengan puisi baru yang tidak diketahui keabsahannya.

*Keempat*, sebagaimana kenabian tidak akan memberitahukan sesuatu yang tidak masuk akal, bahkan sesuatu yang tidak dapat diketahui,[98] demikian pula di dalam Jahiliah terdapat sesuatu yang tidak dapat dilampaui oleh penyair baru. Oleh karena itu, sebagaimana keharusan bagi semua makhluk untuk mengimani *syara'* secara mutlak dan mantap bahwa segala sesuatu yang bertentangan dengannya adalah batil[99] maka suatu keniscayaan pula bagi penyair baru untuk mengimani dasar-dasar Jahili secara mutlak dan mantap, bahwa segala sesuatu yang bertentangan dengan dasar-dasar ini merupakan puisi yang batil.

---

[97] *Ibid.*, hlm. 271.

[98] *Ibid.*, hlm. 741.

[99] *Ibid.*, hlm. 189.

*Kelima*, bid'ah dalam agama berlawanan dengan *syara'*. Sesuatu yang dianggap sebagai *syar'i* bersifat terpuji, sementara sesuatu yang dianggap bid'ah bersifat tercela.[100] Demikianlah, bahwa puisi baru itu bersifat tercela, dan bahwa puisi yang meniru puisi lama memiliki atribut terpuji. Karena yang *syar'i* terkadang bersifat rasional, dalam pengertian bahwa *syara'* menetapkan dan menunjukkan dalil rasional, serta memperbolehkan dan mengizinkannya[101] maka puisi baru yang dapat diterima adalah puisi yang diperkenankan menurut dasar-dasar puitika lama. Dalam hal ini, puisi tersebut disebut sebagai puisi baru yang asli, puisi lama, dan atau puisi terpuji sebagai lawan dari bid'ah yang terpuji.

*Keenam*, ciptaan dari sesuatu yang *qadîm* jauh dari artifisial, berbeda dari kebiasaan. Kemampuan ini menunjukkan keunikannya. Hanya yang *qadîm* saja yang dapat menciptakan tanpa ada contoh sebelumnya. Oleh karena itu, tidak boleh dikatakan bahwa manusia menciptakan tanpa ada contoh sebelumnya sebab pernyataan tersebut mengandung makna menyejajarkan Allah. Dari sini, harus dikatakan bahwa manusia tidak mencipta, tetapi mengikuti.

*Ketujuh*, makna-makna yang benar tercantum dalam al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah. Makna-makna yang benar ini merupakan sumber-sumber yang tetap, dan makna-makna yang benar terdapat dalam puisi lama. Seandainya tidak demikian niscaya puisi lama tidak dapat dijadikan sebagai argumen dan dasar. Oleh karena itu, segala yang tidak memiliki dasar dalam al-Kitab dan as-Sunnah adalah batil dalam agama. Dan, segala sesuatu yang tidak memiliki dasar dalam Jahiliah juga batil dalam puisi. Dari sini, tidak diperkenankan menciptakan kata-kata dan makna-makna sebab hal itu akan menimbulkan perselisihan dan kerancuan. Kata-kata dan makna-makna yang ada harus diikuti sebab dengan cara ini pengetahuan dapat diperoleh dan kerukunan dapat dicapai.[102]

---

[100] *Ibid.*, hlm. 198.

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid.*, hlm. 271.

Penjelasan di atas mengandung petunjuk bahwa pendapat yang menyatakan bahwa manusia bertindak atau mencipta dapat memunculkan kemungkinan pendapat yang mengatakan bahwa kreativitas berfungsi menyempurnakan atau menentang. Ini berarti—dalam konteks yang pertama (menyempurnakan)—bahwa syari'at tidak sempurna, dan dalam konteks yang kedua (menentang) berarti bahwa syari'at tidak tepat lagi. Dengan ungkapan lain bahwa yang baru (*al-muhdats*) menyempurnakan kekurangan dari yang lama (*al-qadîm*), atau bahwa yang baru (*al-muhdats*) jauh lebih tepat daripada yang lama (*al-qadîm*). Kedua pendapat ini sama-sama salah.

Jika hal ini secara keagamaan berlaku pada hubungan antara yang lama dengan yang baru, pencipta dengan makhluk maka hal ini secara budaya atau puitik berlaku pula pada hubungan puisi lama dengan puisi baru, antara yang asal dengan cabang, yang pertama dengan yang berikutnya.

Demikianlah, penyair tidak mencipta, tetapi memformulasikan makna lama atau materi lama dengan cara tertentu. Materi lama ini ada dalam puisi Jahili, atau terdapat pada yang lainnya. Dalam konteks yang pertama, usaha penyair adalah membelah dan membuat variasi, sementara dalam konteks yang kedua, makna menemukan kehadirannya pada kosa kata Arab, suatu kehadiran yang tidak terdapat dalam bahasa asalnya. Dalam kedua konteks tersebut, puisi Jahili mulai mendapatkan sifat ke-*qadîm*-annya yang tidak memiliki awal bagi keberadaannya, dan apa yang hadir setelahnya adalah sesuatu yang baru (*muhdits*) yang berasal darinya, mungkin berupa makna dan mungkin pula berupa kosa kata. Jika penyair mendasarkan makna dan kosa katanya dari sumber utama yang mendahuluinya maka sang penyair tidak dapat disebut sebagai pencipta, tetapi lebih tepat disebut sebagai orang yang mencetak atau membuat.

Sekali lagi, dengan pernyataan yang pasti, berkaitan dengan pendapat yang menyatakan bahwa kreativitas tidak dimungkinkan, dapat dikatakan bahwa pengetahuan tidak dapat diperoleh oleh manusia kecuali setelah ada sesuatu yang diketahui dan keberadaannya ada

di hadapannya, baik secara konkret maupun abstrak. Intelektualitas merupakan cermin bagi yang di luar. Apa yang ada di dalamnya merupakan cabang dan bayangan bagi apa yang ada di luar. Yang di luar merupakan asal, sementara intelektualitas manusia merupakan cabang. Sebaliknya, intelektualitas Allah (*dzihn Allah*) merupakan asal, sementara yang di luar merupakan cabang. Hal itu karena apa yang ditemukan manusia tentunya berasal dari luar. Yang diambil tidak hanya "materinya" semata, tetapi juga bentuknya. Hal itu karena bentuk hanyalah struktur-struktur yang ada di luar. Semua bentuk yang berada dalam anggapan seseorang hanyalah bentuk yang diciptakan oleh Allah. Atas dasar ini, intelektualitas manusia tidak menciptakan apa pun selain yang ada di luar sehingga tidak ada sifat penciptaan bagi intelektualitas manusia, bahkan yang tidak ada itu sendiri merupakan sesuatu yang dicitrakan, dan segala sesuatu yang dicitrakan adalah makhluk Allah.

**9**

Pandangan yang menyatukan antara agama dengan bahasa dan puisi, dan yang mendominasi peradaban dan masyarakat Arab melahirkan kesimpulan-kesimpulan yang dapat diringkas ke dalam poin berikut:

1. Pemisahan antara bahasa dengan makna, maksudnya antara bentuk dengan isi. Sebagaimana bentuk ekspresi dalam Al-Qur'an bersifat sempurna, demikian pula bentuk ekspresi dalam tradisi puitika, khususnya Jahili, juga sempurna. Yang sempurna tidak berubah. Ia bersifat mutlak, dan segala sesuatu yang muncul setelahnya, agar memiliki nilai, harus mengikut jejak dan muncul darinya. Oleh karena itu, bersikap taklid kepadanya merupakan sesuatu yang wajar, bahkan suatu keharusan sebab sikap tersebut meniru sesuatu yang ideal—asal. Barangkali, orang yang menirunya akan dapat menyamainya, namun sangat tidak mungkin apabila ia akan dapat mengunggulinya. Betapa pun peniruan tersebut sangat lemah atau tidak sempurna, namun itu jauh lebih bermakna

daripada kreasi apa pun yang mengambil inspirasi model dan contoh dari luar tradisi.

2. Puisi bukanlah kreativitas, tetapi fabrikasi. Bukan merupakan puisi apabila penyair menciptakan bentuk-bentuk dan cara-cara baru. Yang namanya puisi adalah apabila penyair mengulang kembali yang asal, atau membuat bentuk lain yang semisal dengan yang asal, dan ia merupakan kepanjangan darinya. Kemudian penyair mengekspresikan dengan bahasa yang sepadan dengan bahasa asal.

   Bagi manusia, sesuatu yang diturunkan (*al-munazzal*) merupakan mukjizat. Setiap yang merupakan mukjizat, pada tataran ekspresi, memuat bentuk utama di satu sisi, dan di sisi lain mengandung keharusan untuk diikuti. Ini dalam pengertian bahwa karya manusia tidak mungkin menjadi mukjizat, kalau tidak demikian tentunya akan menyamai Allah.

   Dari sini, para ahli puisi dan bahasa menyejajarkan antara dua hal yang merupakan permulaan: wahyu merupakan permulaan. Dengan demikian, ia merupakan asal bagi segala yang muncul setelahnya, dan segala yang muncul setelahnya harus berupa penjelasan atau deskripsi tentangnya. Puisi masa Jahiliah dan permulaan Islam juga merupakan permulaan. Jadi, ia harus menjadi asal bagi apa saja yang muncul setelahnya. Segala sesuatu yang muncul setelahnya harus mengikutinya. Hal itu karena ia merupakan mukjizat seperti halnya wahyu. Penyair yang muncul setelahnya tidak mampu mengunggulinya, atau menulis sesuatu yang menyimpang dari dasar-dasarnya. Persoalannya, secara substansial, adalah menyangkut masalah mengikuti jejak (masalah formulasinya), dengan cara membuat variasi, perbaikan lain, dan atau hiasan lain.

3. Tradisi puisi Arab, sebagaimana tradisi wahyu, merupakan sesuatu yang *qadîm*. Ini mengandung arti: *pertama*, puncak kesempurnaan telah terwujud dalam tradisi ini untuk pertama kali dan

sepanjang masa. *Kedua*, kesempurnaan berada di belakang penyair, bukan di depannya; dalam arti di masa lampau, bukan di masa kini dan juga bukan di masa mendatang. *Ketiga*, menolak pembaruan, atau menolak kemungkinan terjadinya pembaruan sama sekali. Hal itu karena yang menjadi persoalan bukan persoalan baru dan lama, melainkan persoalan asal yang mapan, yang senantiasa jauh lebih baru daripada pembaruan apa pun, dan jauh lebih sempurna daripada kesempurnaan mana pun yang muncul setelahnya. Dasar yang mapan itu tidak memiliki kekurangan yang harus disempurnakan oleh sesuatu yang terkait dengannya. Apa saja yang terkait dengannya tidak menyempurnakan, tetapi melebur dengannya sebagaimana gelombang laut. Selain itu, jika kesempurnaan ada semenjak semula maka tentunya kesempurnaan dari apa yang muncul setelahnya berada di bawahnya. Dengan demikian, segala yang baru secara substansial adalah kurang apabila dibandingkan dengan yang lama.[103]

[103] Yang baru (*al-hadits*) menurut kesadaran manusia Arab tercermin pada bangsa-bangsa dan negara-negara non-Arab, bukan hanya pada pemikiran mereka dan cara berpikirnya saja, melainkan juga pada kehidupan mereka dan model kehidupan tersebut. Menurutnya, yang baru (*al-hadîts*) adalah Barat atau Timur yang meniru Barat dan menjadi serupa dengannya, maksudnya Timur menjadi sisi lain dari Barat. Dengan demikian, yang baru mengasumsikan dalam kesadaran orang Arab perlawanan terhadap dunia yang berbeda. Dari sini, perbedaan antara kelompok konservatif dan reformatif diiringi, dan senantiasa dibarengi dengan, perdebatan di seputar Timur dan Barat, dan watak hubungan antara keduanya.

Dalam perspektif ini, kita mengetahui mengapa peradaban Barat memerhatikan perubahan, maksudnya melakukan kritik, mengkaji, dan senantiasa meninjau ulang pikiran-pikiran dan kondisi-kondisi yang lalu dan kini. Dan, kita juga dapat memahami mengapa peradaban tersebut didasarkan pada gerakan mempertanyakan, berkreasi, dan akhirnya kita dapat memahami mengapa perbedaan antara upaya memelihara dengan upaya memperbarui hanya merupakan detak peradaban Barat.

Sebaliknya, dalam perspektif ini kita mengetahui mengapa peradaban Arab, dalam kesadaran manusia Arab, memerhatikan kemapanan, maksudnya taqlid dan riwayat. Mengapa peradaban tersebut didasarkan pada tafsir (eksegese) dan imitasi. Mengapa perbedaan antara upaya memelihara dengan upaya memperbarui (dianggap sebagai) pertanda krisis dan keterpurukan. Secara ringkas, kita dapat memahami mengapa peradaban Arab, dalam kesadaran manusia Arab, didasarkan pada keselamatan dan pencarian keselamatan, sementara peradaban Barat didasarkan pada petualangan dan pencarian yang tidak ada. Dalam hal ini, lihat Bammate N. our-Dine, "La tradition musulmane devant le monde actuel", dalam *Tradition et innovation*, (E La Baconnière: Neuchatel, 1956), hlm. 119–150 dan 351–379.

4. Orang yang ahli fiqh (*al-faqîh*) menjadi simbol peradaban Arab. Pemikiran Arab menjadi bersifat fiqhiyah. Setiap pemikiran yang bersifat fiqh, tentunya juga bersifat *naqli* sebab fiqh, sebagaimana didefinisikan oleh Ibn Khaldûn, adalah "pengamatan terhadap dalil-dalil *syar'i* yang dijadikan sebagai sumber pengambilan hukum dan segala tulisan".[104] Dalil-dalil *syar'i* adalah Al-Qur'an, as-Sunnah, ijma', dan qiyas. Dengan demikian, fiqh merupakan pemikiran yang menganulir akal dan menegakkan *naql*. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila judul dari salah satu pasal dalam buku *Muqaddimah* karya Ibn Khaldûn adalah: "tentang upaya menganulir filsafat dan kerusakan bagi yang berkecimpung dengannya". Menganulir filsafat tidak lain adalah menganulir akal.[105]

Dengan demikian, ahli fiqh terkait dengan suatu masalah yang mapan, yang sudah ada sebelumnya, yaitu syari'ah, dan tugasnya adalah menafsirkan dan melestarikannya. Pandangan fiqhiyah ini, dengan segala landasan dan cabang-cabangnya, telah diaplikasikan pada kehidupan perpuisian. Sebagaimana fiqh memiliki landasan puncak yang suci, yang terwujud melalui bentuknya yang tipologis dan ideal dalam wujud Al-Qur'an, kehidupan nabi dan kehidupan para *Khulafa'ur Rasyidin*, demikian pula dengan puisi. Ia memiliki dasar-dasar puncak yang nyaris berada dalam posisi suci yang melalui bentuknya yang tipologis dan ideal berwujud dalam bentuk Jahiliah dan permulaan Islam. Sebagaimana tugas ahli fiqh harus memandang masa *Khulafa'ur Rasyidin* dan permulaan Islam sebagai tipe atau idealita yang mewujudkan semangat syari'ah yang benar, dan harus berusaha menirunya, demikian pula penyair. Tugas penyair adalah memandang masa Jahiliah dan permulaan Islam sebagai yang ideal, yang mewujudkan semangat puitika Arab yang benar, dan berusaha menirunya. Sebagaimana konsensus

[104] Ibn Khaldum, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Árabi, t.t.), hlm. 452.

[105] *Ibid.*, hlm. 514.

dalam syari'ah merupakan kriteria dan kaidah, demikian pula konsensus atas cita rasa umum pada puisi juga merupakan kriteria dan kaidah. Sebagaimana fiqh merupakan orisinalitas (dasar awal) dalam menentukan kaidah-kaidah dan kriteria-kriteria yang menjaga syari'ah dan mengkespresikan kehendak publik, demikian pula puisi. Ia telah menjadi dasar awal (orisinal) di dalam menentukan kaidah-kaidah dan kriteria-kriteria yang menegaskan keharusan meniru dasar-dasar yang mengekspresikan cita rasa publik.

Dari sini, puisi berubah sedikit demi sedikit menjadi salah satu bentuk "ilmu", dan menjadi bagian dari kehidupan sosial politik yang dipraktikkan sebagai keahlian. Dalam hal ini, ia sama dengan keahlian-keahlian lainnya. Hal ini dapat disimpulkan sebagai berikut: sebagaimana subjektivitas ahli fiqh, dalam kaitannya dengan yang dasar, tidak diperlukan, yang dibutuhkan hanya kejeliannya dalam memahami dasar-dasar tersebut, demikian pula halnya dengan subjektivitas penyair. Subjektivitas penyair dan dunia internalnya diabaikan, dan dijerat dengan keharusan memahami secara cermat dan meniru dasar-dasar sedemikian rupa sehingga ia tidak menyimpang dari cita rasa publik dan adat istiadat.

5. Pemikiran Arab menjadi bersifat konsensus.[106] Menjalankan konsensus atau berijtihad dan segala hal yang terkait dengan ijtihad seperti bernalar, analogi, *istihsan,* dan *istishlah* tidak dimaksudkan sebagai me-*nasakh* teks—upaya menganulir al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah. Konsensus dan ijtihad tidak me-*nasakh* sebab ke-

[106] Konsekuensi dari hal itu adalah munculnya gejala menganggap setiap pemikiran yang menyimpang dari konsensus sebagai melanggar dan menolak sumber-sumber dasar. Oleh karena itu, dilontarkanlah tuduhan zindiq, ateis, atau *syu'ûbiyah*, dan tuduhan-tuduhan seperti ini hingga sekarang masih berlangsung. Sebagian dari tuduhan itu melahirkan sebutan-sebutan baru dan mengambil bentuk-bentuk baru. Sebenarnya, bukan wahyu, sebagai wahyu, yang melahirkan rasionalisme kolektif, melainkan yang melahirkan hal itu adalah pemahaman tertentu dan khusus terhadap wahyu. Pemahaman ini dibarengi dengan mayoritas jumlah di masyarakat dan dengan situasi ekonomi, sosial, dan politik, yang menyebabkan pemahaman itu mencengkeram dan dominan dalam masyarakat Arab, terutama dari sisi politik.

kuatan keduanya "berada di bawah teks-teks syari'ah". Konsensus "merupakan representasi dari kesepakatan pendapat para mujtahid mengenai sesuatu, dan bagaimanapun juga kekuatan pendapat para mujtahid berada di bawah teks-teks al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah".[107] Sementara itu, bernalar, "baik bersifat kolektif maupun individual dapat dijalankan hanya ketika tidak didapatkan teks"[108] dan ketika tidak bertentangan dengan semangat syari'ah.

Demikianlah, tampak bahwa kecenderungan *ittibâ'iyah* membangun peradaban Arab atas dasar syari'ah, bukan kebebasan. Ia mendasarkannya pada teks yang sempurna dan mapan. Syari'ah merupakan ekspresi dari kehendak *ilâhiah*. Ia mengatur keberadaan manusia dan ia yang memberinya makna. Meskipun demikian, pemahaman dan praktik syari'ah sedemikian sempit dan sangat literal-tradisional sehingga keduanya menjadi penghalang bagi setiap perkembangan intelektual. Dengan kata lain, keseimbangan antara yang hak dan kewajiban telah selesai. Segala sesuatu menjadi wajib. Hak tidak lain hanyalah sarana untuk melaksanakan kewajiban. Dari sini, terjadi pertautan antara kehidupan dan syari'ah, antara manusia dengan kecenderungannya ke arah masa depan yang tiada batas bagi segala potensinya, dengan syari'ah yang dalam praktiknya merupakan batasan yang membelenggu kecenderungan tersebut. Jika kita ingin menyerupakan sejarah Arab dengan suatu rumah maka syari'ah dalam sejarah tersebut merupakan dinding, pintu, dan jedelanya, sementara kehidupan yang bebas, kritis, dan penuh ambisi hanyalah lobang-lobang kecil yang nyaris tidak dapat dimasuki oleh sinar cahaya.

6. Pemikiran Arab menjadi bersifat preskriptif; dalam arti ia menilai masa kini dan mendatang dengan masa lalu tanpa mempertimbangkan pengalaman dan perkembangan. Bahkan, yang sekarang

[107] Muhammad Ma'rûf ad-Dawâlîbi, *Al-Madkhal ilâ 'Ilm 'Ushûl al-Fiqh*, hlm. 342.
[108] *Ibid.*, hlm. 346.

(*al-hadhir*) dan yang akan datang (*al-mustaqbal*) menjadi simbol kemunduran dan keterpurukan. Kemunduran dan keterpurukan itu semakin menjadi-jadi seiring dengan kemajuan zaman; dalam arti manusia semakin berkurang (nilainya) sejauh jarak waktu yang memisahkannya dari yang asal.

Barangkali, yang paling tepat untuk mengekspresikan aspek ini dalam sisi keagamaannya adalah pernyataan Abû al-Qâsim ash-Shaqali dalam bukunya *al-Anwâr*. Ia menyatakan: "Manusia yang paling ahli dalam memahami ilmu al-Kitab dan dalam menjelaskan pengetahuan as-Sunnah dan tindakan rasul adalah manusia generasi awal sebab mereka secara nalar merupakan manusia yang paling utama dan pengetahuan mereka sangat luas. Setelah mereka (para sahabat) adalah generasi kedua sebab mereka merupakan manusia yang paling bernalar dan berilmu setelah para sahabat tentang makna-makna dari ayat-ayat al-Kitab (Al-Qur'an), di dalam berupaya meneladani dan memahami penjelasan yang dijelaskan oleh para sahabat. Hanya saja, sikap altruisme yang menjadi karakteristik para sahabat sangat tipis di kalangan tabi'in, demikian pula halnya dengan sikap asketik terhadap hal-hal yang halal. Setelah generasi kedua, muncul generasi ketiga. Dalam generasi ini banyak ahli ilmu yang telah meninggal. Di kalangan mereka sudah tidak banyak lagi sikap-sikap seperti *khauf*, *raja'*, sabar, dan syukur. Yang banyak terjadi di kalangan mereka justru banyak bicara, perdebatan, permusuhan, dan sikap-sikap *riya'*. Kebenaran menjadi sedikit, sementara kebodohan semakin meluas. Kemudian muncul generasi keempat. Persoalan kebenaran menjadi kacau, jalan-jalan petunjuk bagi mereka yang menjalani *sulûk* menjadi sepi, sikap-sikap hipokrit semakin banyak, tidak ada nasihat, kerukunan semakin berkurang, banyak pikiran-pikiran jahat terhadap zat Allah, dan mereka bersikap toleran terhadap sikap-sikap menipu, jahat, dan pembunuhan tanpa alasan yang benar. Hanya saja, di antara masyarakat masih ada segelintir manusia yang masih membenarkan sifat kekuasaan (Tuhan),

mereka yang mewujudkan keimanannya terhadap takdir. Ketika memasuki generasi kelima, bencana yang dialami masyarakat Islam pada khususnya semakin kuat sehingga masing-masing terhadap yang lainnya berdekatan sekaligus juga berjauhan. Sebagian terhadap yang lainnya menjadi fitnah, dan sebagian menjadi siksaan bagi yang lainnya. Ketika memasuki generasi keenam, orang-orang yang dapat dipercaya telah lenyap dan tinggal generasi penuh kemungkaran, nalar Anshar telah lenyap dari masyarakat. Yang tertinggal hanya nalar debat. Islam telah lenyap hanya tinggal namanya saja. Kemudian yang paling mengherankan lagi adalah generasi ketujuh, yang merupakan generasi yang paling buruk. Terhadap mereka inilah muncul bencana demi bencana".[109]

Pemikiran semacam ini pada sisi puitikanya juga diekspresikan oleh sebagian besar kritikus Arab. Seberapa jauh kreasi penyair itu dekat dengan yang asal maka sejauh itu pula nilai sang penyair. Yang asal merupakan titik mapan yang di sekitarnya para penyair bergerak. Nilai mereka semakin berkurang seiring degan seberapa jauh jarak mereka dengan titik ini. Para penyair *mukhadhramain* lebih dekat dengan yang asal; dalam arti lebih bernilai daripada para penyair masa Umayyah. Para penyair masa Umayyah lebih bernilai daripada penyair masa Abbasiyah. Dan, para penyair masa Abbasiyyah lebih bernilai daripada penyair yang muncul setelahnya.[110] Pernyataan yang paling tepat untuk mengekspresikan gambaran ini adalah pernyataan Abu Amr bin al-Ala',

---

[109] Asy-Syaikh Abû al-Qâsim ash-Shaqali, *Kitâb al-Anwâr*. Lihat *ar-Rasâ'il ash-Shughrâ li ibn Ubbâd*, yang diterbitkan oleh P. Nwyia, (Beirut: Mathba'ah al-Katolikiyah, t.t.), hlm. 75–76. Lihat, P. Nwyia, "ats-Tsaurah bain Diyânah al-Abb wa Diyânah al-Ibn", dalam *Mawâqif*, edisi 3, (1968), hlm. 149–159.

[110] Barangkali, hal ini dapat menjelaskan mengapa pemikiran Arab bersifat verbal (retorika), dan aspek praksis tidak memiliki pengaruh sama sekali terhadapnya. Cukup bagi kami memberikan analisis singkat terhadap ucapan orang Arab yang kami dengar atau kami baca sekarang untuk mempertegas hal itu. Orang Arab mengutarakan pendapat seputar perubahan situasi, umpamanya, atau revolusi, dia tidak meyakini pendapat itu dan dia puas bahwa dia melakukan perubahan atau memberontak. Setelah itu, ia berperilaku, berpikir, dan menilai atas dasar bahwa ia telah melakukan perubahan dan melakukan pemberontakan. Demikianlah yang terjadi, ucapan orang Arab tidak hanya terpisah dari bahasa, tetapi juga terpisah dari manusia itu sendiri

ia menyatakan: “Sebenarnya kami berada dalam mereka yang telah lewat, sebagaimana tunas berada dalam dasar-dasar pohon korma yang tinggi”.[111]

**10**

Kecenderungan kultur yang bersifat konservatif inilah yang dominan dalam masyarakat Arab. Kecenderungan ini merupakan representasi dari budaya sistem yang dominan, dan mengeskpresikan kepentingan kelas yang berkuasa. Kecenderungan ini merupakan kecenderungan kemapanan dalam istilah yang kami pergunakan. Akan tetapi, kecenderungan ini dihadapkan dan bertarung dengan kecenderungan lain yang saya istilahkan dengan kecenderungan transformasi (*at-tahawwul*).

Abû Dzar al-Ghifâri termasuk di antara generasi awal yang berjuang melalui pemikiran dan tindakannya dalam rangka membangun dasar-dasar transformasi. Dalam iklim proses pendasaran (*ta'sîs*) inilah Utsman terbunuh. Terbunuhnya Utsman bukan merupakan upaya individual, melainkan upaya kolektif yang merupakan tipe awal dari revolusi dalam Islam. “Masyarakat telah melakukan pemberontakan terhadapnya” meminjam ungkapan Ibn al-Atsîr, ketika ia (Utsman) menolak untuk melengserkan para pegawainya dan menghentikan kesewenang-wenangan mereka. Pemberontakan itu terjadi setelah ia (Utsman) berjanji kepada mereka dan ia tidak melaksanakan janjinya. Ia mengatakan kepada mereka: “Jika saya mengangkat orang yang kalian inginkan, dan melengserkan orang yang kalian benci, berarti saya tidak berarti apa-apa, dan keputusan berada di tangan kalian”.[112]

---

sehingga kami dapat mengatakan bahwa orang Arab tidak berbicara, tetapi memberi isyarat atau mengeluarkan suara.

[111] Al-Fairuzzabadi, *al-Bulghah fî Târîkh 'A'immah al-Lughah*, (*ed.*) Muhammad al-Misri (Dymsyiq: t.p. 1972), hlm. 81.

[112] Ibn al-Atsîr, *al-Kâmil*, juz III, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1967), hlm. 86. Jumlah orang yang memberontak Utsman kira-kira 2000 orang pejuang (*Ibid.*, juz III, hlm. 91 dalam catatan kaki). Mengenai hal ini kami singgung bahwa ketika ditanya menjelang

Di antara karakteristik pemberontakan ini adalah bahwa para pelakunya menekankan aksi. Mereka mengatakan: "Kami tidak puas hanya dengan ucapan tanpa ada tindakan". Yang mereka maksudkan adalah bahwa Utsman hanya berkata, namun tidak bertindak. Salah satu karakteristik tuntutan kolektif adalah pernyataan bahwa kekuasaan adalah kekuasaan masyarakat, bukan kekuasaan penguasa, dan bahwa penguasa harus tunduk pada keinginan masyarakat. Karakteristik lainnya adalah bahwa tujuan dari para pemberontak bukanlah untuk membunuh, melainkan (menuntut) keadilan. Mereka telah menuntut kepada Utsman salah satu di antara tiga hal: ia sendiri turun, menyerahkan Marwan bin al-Hakam kepada mereka, atau mereka akan membunuhnya. Pengarang buku *al-Bidâyah wa an-Nihâyah* menunjukkan bahwa mereka "mengharapkan Utsman menyerahkan Marwan atau ia sendiri turun". Hal itu karena mereka "tidak menginginkan untuk membunuh Utsman itu sendiri".[113]

---

kematiannya mengenai siapa penggantinya, Imam Ali berkata: "Aku tidak memerintah dan tidak melarang kalian, kalian lebih tahu" (*Ibid.*, juz III, hlm. 196). Sebelum meninggal, Mu'awiyah berpidato, ia mengatakan: "Tidak akan pernah muncul setelahku orang yang lebih baik dariku, seperti bahwa orang sebelumku lebih baik daripada aku". Lihat *Ibid.*, hlm. 259.

Ali memberi wasiat kepada kedua puteranya, Hasan dan Husain, menjelang meninggalnya. Ia mengatakan: "Jangan kalian cari dunia sekalipun dunia mencari kalian, jangan kalian tangisi apa pun yang menjauhi kalian. Ucapkanlah yang benar. Bersikaplah sayang kepada anak yatim. Berilah bantuan kepada orang yang sengsara, dan jadikanlah diri kalian sebagai musuh bagi orang yang zhalim, dan penolong bagi orang yang teraniaya" (*Ibid.*, hlm. 196). Ketika sakit yang mengakibatkan kematiannya, Mu'awiyah memanggil puteranya, dan berkata: "Aku telah mengendalikan segala sesuatu untuk kepentinganmu, aku telah mempermalukan musuh-musuh untuk kebaikanmu, aku telah menundukkan kepala bangsa Arab demi kami, dan aku telah mengumpulkan untuk kamu apa saja yang belum pernah dikumpulkan oleh siapa pun" (*Ibid.*, hlm. 259).

Pernyataan-pernyataan tersebut memperlihatkan dua kecenderungan dasar mengenai teori dan aksi: *pertama* adalah kecenderungan yang secara historis mengikat dan melahirkan berbagai gerakan yang berjalan dalam cakrawala perubahan. *Kedua* adalah kecenderungan yang mengikat berbagai gerakan yang berjalan dalam cakrawala kemapanan. Gerakan-gerakan pertama, tentunya bersifat ofensif, sementara yang kedua bersifat defensif. Yang pertama interpretatif kreatif, sementara yang kedua bersifat konservatif. Yang pertama mencerminkan kebaruan, yang kedua keantikan. Oleh karenanya, gerakan-gerakan pertama terkait dengan upaya menegaskan kebebasan dengan segala bentuknya, sementara gerakan-gerakan yang kedua terkait dengan kesewenang-wenangan dengan segala bentuknya.

[113] Ibn al-Atsîr, *Al-Kâmil*, juz III, hlm. 90 dalam catatan kaki.

Terakhir, karakteristik lainnya adalah bahwa pemberontakan tersebut merupakan pemberontakan masyarakat miskin papa yang tertindas. Aisyah menggambarkan masyarakat yang melakukan pemberontakan tersebut sebagai masyarakat bawah urban, para kuli dan budak-budak kota Madinah".[114]

Daulah Umayyah terbangun dalam iklim pemberontakan seperti ini sebagai akibat dari perang yang dikobarkan Mu'awiyah melawan Ali, dan ia memenangkan peperangan tersebut. Kemenangan ini tidak hanya bersifat politis, tetapi juga merupakan kemenangan sosial. Strategi kerja Mu'awiyah tercermin pada bagaimana mengeksploitasi realitas yang ada, sementara strategi kerja Ali tercermin pada bagaimana membebaskan diri dari belenggu keadaan. Mu'awiyah merupakan tipe kecenderungan yang mengupayakan *status quo* sesuai dengan apa yang telah mapan dan dominan dalam bentuknya yang telah dicanangkan oleh khalifah ketiga. Sementara Ali merupakan trend *back to basic* nabi, sebagai permulaan.

Demikianlah, Daulah Umayyah muncul di atas suatu landasan; keterbelahan masyarakat Arab baik secara politik maupun intelektual. Keterbelahan ini bersifat vertikal dan juga horisontal; dalam arti bahwa situasi terbelah ini tidak hanya mencakup yang cabang-cabang saja, tetapi juga terbelah pada tataran landasannya. Demikianlah, daulah berkedudukan sebagai bagian yang menguasai keseluruhan. Ini berarti bahwa manusia dalam daulah tidak berjalan untuk masyarakat keseluruhan, tetapi berjalan untuk dirinya sendiri dan golongan, keluarga atau etnisnya. Kewarganegaraan—dalam ungkapan lain—bukan menjadi pusat perhatian. Manusia tidak dikenal sebagai warga negara, tetapi hanya sebagai pendukung. Hal itu karena kewarganegaraan, akibat perpecahan yang sangat mendasar itu, merupakan keistimewaan yang diberikan oleh sistem kekuasaan kepada para pendukungnya. Dengan demikian, kewarganegaraan bukan merupakan persoalan alami atau objektif, melainkan

[114] *Ibid.*, juz III, hlm. 106.

merupakan persoalan keistimewaan. Kewarganegaraan merupakan pemberian dari negara yang dianugerahkan kepada siapa saja yang dikehendaki, dan ditahan untuk tidak diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki. Dalam situasi seperti ini, Daulah Umayyah tetap bersifat kesukuan sekalipun daulah ini dibangun di sebuah kota yang berperadaban dan juga dalam masyarakat yang berperadaban. Daulah ini bersifat baduwisme dengan selimut metropolis. Barangkali, ini menjelaskan kepada kita tentang keterpisahan yang terus-menerus antara masyarakat dengan negara: negara menguasai individu-individu yang dikenai kewajiban tanpa mereka diberi hak-nya. Seorang yang loyal (*maula*), umpamanya, tidak diperlakukan sebagai manusia dan tidak pula sebagai warga negara: ia dimiliki atau dibuang sebagaimana barang. Oleh karena itu, negara baginya merupakan hukum mutlak: yang harus ia patuhi sepenuhnya atau ia tolak mentah-mentah.

Jika perpecahan merupakan landasan yang mendasari berdirinya Daulah Umayyah maka hal itu berarti bahwa dasar pendirian daulah tersebut bukan karena kehendak publik atau konsensus sadar, melainkan landasan tersebut justru terletak pada kekuatan represi dan paksaan. Demikianlah, negara tetap ditegakkan melalui bai'at yang diikrarkan oleh individu dengan tingkat loyalitasnya yang sempurna terhadap sistem kekuasaan, dan ia dibebani untuk menjalankan loyalitas tersebut, bukan untuk memerangi ataupun mengawasi sistem. Sistem kekuasaan bertanggung jawab di hadapan Allah atau agama, bukan pada manusia yang membai'atnya. Hal itu karena bai'at merupakan bentuk lain dari sikap tunduk kepada kehendak Allah. Menolak untuk membai'at merupakan bentuk penolakan terhadap kehendak tersebut. Oleh karena itu, ia harus dihukum sebagai orang yang melanggar kehendak Tuhan.

Sebagai konsekuensinya, wajar jika dalam Daulah Umayyah kebenaran mengikuti kekuatan, bahkan tunduk kepadanya. Di sini, kekuatan adalah kekuatan negara. Oleh karena itu, yang menjadi prioritas utama adalah negara daripada kebenaran. Setiap kebenaran

selain kebenaran negara, sekalipun itu legal, harus tunduk pada kekuatan itu. Jika kebenaran tunduk pada negara maka kebebasan individu juga menjadi tunduk pada negara dan kekuasaannya. Di sini, kekuasaan tidak mau berdialog dengan orang yang menentangnya, tetapi justru menundukkannya: sistem bersifat represif dan memaksa, ia menekan pihak yang senantiasa berada dalam kondisi siap untuk menghancurkan, pada gilirannya, seluruh sistem kekuasaan.

Di sini, negara bersifat teologis-duniawi. Kekuatan dan legalitas negara didasarkan pada keberadaan manusia sebagai objek yang senantiasa berada dalam posisi diuji semenjak lahir hingga meninggal. Dunia hanyalah medan tempat manusia diuji. Seolah-olah keberadaannya sebagai orang yang bersalah, namun dalam kehidupan dunia ia diberi kesempatan untuk menghindari kesalahan, dan itu dengan cara tunduk pada negera dan kehendak kekuasaan. Dalam praktik politik sosial, negaralah yang mengatur manusia: apakah negara akan menundukkan atau membebaskannya. Keadilan dan hukum, represi dan toleransi, berada pada pribadi khalifah. Ia merupakan pengganti (khalifah) Allah dan kekuasaannya mutlak; tidak dapat dibatasi oleh undang-undang apa pun ataupun kehendak manusia apa pun.

Kekhalifahan merupakan institusi ketuhanan yang tidak hanya mengetahui apa yang berada di luar manusia atau yang menegaskan apa saja yang berkaitan dengan luar manusia, tetapi juga mengetahui apa yang di dalam manusia. Khalifah ini tidak hanya menentukan tindakan manusia semata, tetapi juga menentukan pikirannya. Secara prinsip, khalifah tidak melakukan kesalahan. Kalaupun ia melakukan kesalahan maka tidak diperkenankan melakukan pemberontakan sebab tidak ada hukuman bagi kesalahannya. Masyarakat membai'at khalifah dan memberikan legalitas kepadanya, namun mereka tidak berhak untuk membatalkan bai'at tersebut sebab peran mereka hanyalah tunduk dan patuh. Pembai'atan mereka bukan merupakan pengakuan atas kehendak mereka, melainkan merupakan pengakuan atas kehendak Allah sebab khilafah memiliki keistimewaan yang tidak diberikan oleh manusia, tetapi oleh Allah. Oleh karena itu, manusia

tidak dapat menggugurkannya sebab dengan melakukan itu manusia berarti menggugurkan kehendak Allah. Keistimewaan inilah yang mengharuskan manusia tunduk pada kekhalifahan.

Demikianlah, masyarakat menjadi dua bagian: negara dan manusia. Negara memiliki kebenaran dan prinsip keselamatan manusia sebab ia merupakan representasi prinsip tersebut dan yang mengayominya. Yang saya maksudkan dengan prinsip ini adalah agama. Ini berarti bahwa ada kehendak ketuhanan yang tidak dapat ditolak. Kehendak ini diterima di muka bumi oleh kehendak negara yang kemudian mewujudkan dan merealisasikannya. Dan, ada kebenaran *a priori* yang diterima manusia, yang harus ia jalani, dan yang harus sejalan dengannya ketika ia berpikir. Situasi semacam ini menyebabkan agama berada di luar sejarah dengan segala perubahannya di satu sisi, dan di sisi lain memandang agama itu sendiri sebagai sesuatu yang mengarahkan sejarah dan segala perubahannya.

Dari sini, kita dapat memahami bagaimana Daulah Umayyah didirikan atas dasar dua landasan: ideologis yang tercermin pada pola berpikir ke-Arab-an yang kesuku-sukuan, dan ekonomis yang tercermin pada pola hubungan di mana negara menguasai produksi dan segala perangkatnya. Dari sisi pertama, selain orang Arab, bahkan selain mereka yang loyal kepada Umayyah disingkirkan atau dienyahkan dari kehidupan politik-intelektual. Dari sisi kedua, terbentuklah di seputar negara Umayyah satu kelas yang menjadikan berbagai kemenangan militer sebagai kekuatan ekonomi yang mereka monopoli.

Al-Mukhtâr ats-Tsaqâfi mengisyaratkan bahwa hak-hak yang diberikan oleh kemenangan militer kepada kaum muslimin bukanlah merupakan hak-hak yang harus diberikan secara sama kepada semua orang. Sebaliknya, semua itu merupakan hak-hak yang dimiliki oleh para panglima, para pegawai khalifah, dan pembantunya yang terdekat. Hak-hak tersebut merupakan keistimewaan bagi satu kelompok tertentu, bukan merupakan hak-hak kolektif. Untuk pertama kalinya, Mu'awiyah telah berusaha membangun diktatorianisme "mayoritas"

(*ahl as-sawâd*), atau pemerintahan yang didominasi oleh kaidah tersebut agar pemerintahan tersebut dapat menghancurkan dominasi sistem kekuasaan yang ditetapkan secara *top-down*. Dari sini, diramalkan munculnya diktatorianisme revolusi dalam rangka menghancurkan diktatorisme sistem represif yang sewenang-wenang. Dalam hal ini terdapat dasar perpecahan sosial yang semakin meningkat seiring dengan perkembangan yang juga semakin meningkat serta proses sentralisasi (urbanisasi) di kota-kota. Perpecahan ini pada gilirannya menyebabkan perpecahan ideologis yang tajam. Pertarungan menentang Daulah Umayyah terpusat pada dua arah: politik-budaya untuk menggantikan ke-Arab-an dengan Islamisme, dan ekonomi-sosial untuk menggantikan struktur ekonomi yang dominan dan segala relasinya dengan struktur baru beserta segala relasi barunya.

Daulah Umayyah memiliki ahli teorisasi-ideologis yang mengabsahkan kegiatan dan praktik-praktiknya di satu sisi, dan memerangi semua orang yang menentangnya di sisi yang lain. Pada tataran keagamaan, kaum s*alafiyîn* memonopoli hak melakukan tafsir, dan menetapkan hak untuk itu hanya terbatas pada mereka, dan mereka mengkafirkan semua kelompok atau individu yang berusaha menafsirkan agama secara berbeda sebab tafsir yang berbeda tersebut dapat menyebabkan timbulnya sikap meragukan dasar-dasar yang mendasari kekhalifahan Umayyah. Para s*alafiyîn* tersebut beranggapan bahwa mereka mewarisi kekebalan nabi (*ishmah*) dari dosa, dan bahwa mereka menilai orang lain atas nama kekebalan ini. Perbedaan antara tafsir *salafi* dengan tafsir *ta'wili* yang dijalankan oleh kelompok lawan adalah bahwa yang pertama bertumpu pada as-Sunnah dan para sahabat, khususnya ketiga khalifah yang pertama, di samping berpijak pada Al-Qur'an, sementara yang kedua menjadikan Al-Qur'an sebagai satu-satunya titik tolak.

Kaum s*alafiyîn* atau mereka yang telah menteorisasikan kemapanan (*ats-tsabât*) dan sikap konservatif (*ittibâ'*) tidak melihat sama sekali adanya kemungkinan untuk mengubah pandangan keagamaan sebagaimana yang mereka praktikkan. Sebaliknya, mereka

mengadaptasikan segala sesuatu agar selaras dengan pandangan tersebut. Mereka tidak memahami makna keterputusan atau keterpisahan dari prinsip-prinsip sosial dan moral yang mendasari sistem kekuasaan Umayyah sebab prinsip-prinsip tersebut seiring dengan pandangan keagamaan mereka. Oleh karena itu, mereka menyebut siapa saja yang memegang adanya keterputusan tersebut sebagai kelompok bid'ah (heretik); dalam arti mereka menolak kelompok tersebut dari masyarakat, dan meminggirkan mereka secara politik agar pendapat-pendapat mereka tetap menjadi marjinal.

Bid'ah bukan hanya merupakan penyimpangan dari jalan lurus, melainkan juga dapat memutus kelangsungan jalan tersebut. Atas dasar ini, semua perubahan hanya dapat melintas saja, dalam pengertian bahwa masyarakat setelah perubahan tersebut akan kembali ke keadaannya yang asli dan stabil sebagaimana semula sebelum terjadi perubahan. Ada perlawanan yang abadi melawan perubahan, sambil menunggu "lenyapnya awan" kembali ke kondisi mapannya. Dengan demikian, perubahan secara objektif hanyalah gonjang-ganjing dan penyakit, dan secara subjektif hanyalah nafsu dan bid'ah. Konsekuensinya, para tokoh teorisasi *ats-tsâbit* memandang negara sebagai perwujudan bagi kesatuan "umat" atau "kelompok", dan karena itu mereka melihat bahwa segala bentuk pemberontakan terhadapnya berarti penghancuran terhadap kesatuan itu, dan bahwa pada tataran praksis pemberontakan tersebut berada dalam posisi menentang sebagai musuhnya. Dengan demikian, pemberontakan merupakan sikap (posisi) yang secara keagamaan dan politis harus dihancurkan.

Ahli bid'ah juga berpendapat bahwa negara merupakan bentuk politis yang niscaya bagi kesatuan umat. Akan tetapi, mereka menambahkan bahwa kekayaan umat, dalam kondisi yang terus mereka rasakan, dimonopoli oleh kelompok Umayyah saja, dan bahwa daulah yang ada hanyalah bentuk politis dari dominasi kelompok ini dan eksploitasi mereka terhadap kelompok-kelompok yang lain.

Dari sini dapat dipahami mengapa Daulah Umayyah tidak memerangi ahli bid'ah hanya karena mereka memegang teori-teori

keagamaan yang berbeda dari aliran Sunni. Akan tetapi, daulah ini memerangi mereka karena mereka memegang teori-teori yang dapat menjadi ancaman bagi daulah itu sendiri, dan bagi keberlangsungannya. Sementara daulah mengadopsi pendapat yang mengatakan bahwa masa lalu sejarah Islam, sebagaimana ia tumbuh dan stabil, harus berulang sebagai prototipe paling utama. Ahli bid'ah mengatakan bahwa prototipe paling utama tersebut bukan sebagaimana yang diasumsikan dan dipraktikkan daulah, melainkan merupakan suatu hal lain yang hanya dapat diwujudkan dengan meruntuhkan sistem kekuasaan yang ada. Sementara daulah menuduh pendapat-pendapat ahli bid'ah sebagai telah meruntuhkan masyarakat dan mengarah pada disintegrasi. Mereka (ahli bid'ah) membela diri dengan menyatakan bahwa mereka, sebaliknya, mengarahkan masyarakat menuju fase kedua di mana eksploitasi yang tercermin pada monopoli kekuasaan dan kekayaan oleh kelas tertentu, yaitu kelas Umayyah, akan lenyap.

Teorisasi konservatif (*ittibâ'i*) bertujuan untuk menciptakan kesadaran yang sejalan dengan struktur sistem kekuasaan yang ada, kesadaran yang mepraktikkan ketaatan dan sikap tunduk sedemikian rupa sehingga tujuan dari keberadaan kesadaran itu hanyalah melestarikan sistem tersebut. Kekosongan atau kekurangan tindakan membantu kelangsungan kesadaran pasif ini. Hal itu lantaran individu tunduk pada sistem pemberian, dan seberapa besar bagiannya dari *baitul mâl* tergantung pada sejauh mana loyalitas dan ketaatannya.

Puisi sendiri, ditinjau dari fungsinya untuk memuji, mengejek dan meratapi, merupakan dagangan; dalam arti ia merupakan kekuatan bertindak yang melekat pada para penyair. Penyair menjual karyanya, *qashîdah* per *qashîdah*, sebagai dagangan. Karyanya dipertunjukkan (ditawarkan), sebagaimana barang dagangan, kepada pergantian daulah atau khalifah (pangsa pasar khusus baginya). Sebagai penjual, penyair tidak berada dalam posisi manusia bebas yang menguasai barang dagangannya. Sebaliknya, ia menjual dalam

posisinya sebagai manusia yang terpaksa sebab ia tidak dapat hidup kecuali hanya jika ia diberi oleh khalifah, dan khalifah tidak akan memberi kecuali jika puisinya dapat menumbuhkan modal politik khalifah—jika dapat dikatakan demikian. Nilai barang tergantung pada sejauh mana kekuatan barang tersebut dapat menumbuhkan modal tadi.

Jika diperkenankan untuk meminjam ungkapan Hegel dalam menggambarkan masyarakat borjuis sebagai kerajaan akal yang bersifat hewani maka dapat dikatakan bahwa sistem kekuasaan Umayyah sebagai kerajaan agama yang bersifat hewani. Oleh karena itu, kebudayaannya tidak membebaskan, tetapi menjinakkan. Sementara mereka yang menteorisasikan sistem kekuasaan tersebut memandang kelas-kelas sosial baru "dari kalangan mayoritas" sebagai kekuatan negatif yang menghancurkan, yang harus ditekan. Ahli bid'ah memandang bahwa di dalam kelas-kelas sosial baru tersebut dengan segala praktiknya terdapat gejala-gejala awal dan unsur-unsur positif untuk membangun masyarakat baru yang bebas, adil, dan tidak sektarian. Oleh karena itu, wajar apabila ahli bid'ah melibatkan diri dalam sebuah perjuangan demi masyarakat lain yang gejala-gejala awalnya mulai terlihat: secara ekonomis, terlihat pada terputusnya keterkaitan dengan sistem kepemilikan yang dominan dan transisi menuju sistem-sistem dengan berbagai bentuk sosialisnya.

Secara kultural, gejala-gejala tersebut tampak pada terputusnya keterkaitan dengan pemikiran-pemikiran *salafiyah*, dan cara menginterpretasi agama yang sejalan dengan kehidupan manusia yang ada. Dari sini, arti penting gagasan-gagasan kaum heretik terletak pada kenyataan bahwa gagasan tersebut tidak hanya berupa perubahan intelektual semata, tetapi juga gagasan-gagasan tersebut menyebabkan terjadinya perubahan sejarah: politik-sosial. Gagasan-gagasan itu menolak kondisi-kondisi masyarakat yang ada dan berusaha untuk mengubahnya. Gerakan-gerakan pemikiran yang bersifat penolakan senantiasa berkaitan dengan gerakan-gerakan revolusioner. Jika gerakan-gerakan ini memandang bahwa kesengsaraan "ke-

lompok mayoritas" mengandung sesuatu yang lain yang jauh lebih sengsara lagi—potensi revolusioner yang akan meruntuhkan sistem kekuasaan yang ada—maka kritik yang dijalankan oleh gerakan-gerakan ini tidak muncul dari kesadaran bahwa kondisi-kondisi yang dikritiknya sebenarnya hanya kondisi-kondisi yang unik dan terbatas bagi fase transisi dalam rentang waktu sejarah tertentu. Oleh karena itu, pada tataran teoretis, kritik tersebut sangat diwarnai sifat sektarian, dan pada tataran praksis kritik tersebut bersifat utopis. Kesadaran gerakan revolusionis lebih merupakan reaksi atau refleksi daripada efektif. Ia bukan merupakan kesadaran yang sempurna terhadap kondisi-kondisi dan kepentingan manusia yang sebenarnya. Oleh karena itu, gerakan-gerakan revolusioner yang bertumpu pada kesadaran ini lebih bertujuan untuk menghilangkan sistem kekuasaan yang ada daripada bertujuan untuk menegakkan kebebasan.

## 11

Gerakan revolusioner mengambil bentuknya yang paling terorganisir pada kelompok Qarâmith. Meskipun revolusi ini beragam—tidak disatukan oleh satu sebab dan juga satu tujuan—paling tidak ia disatukan oleh satu gagasan, yaitu pernyataan untuk memberontak kesewenang-wenangan atau "penguasa despotik".

Gerakan revolusioner memiliki nilai transformasi yang sangat besar. Hal itu paling tidak tercermin pada pemisahan antara ke-Arab-an (*al-arûbah*) dan Islam—tercermin pada gagasan tentang keislaman Arab (*islâmiyah al-arûbiyah*) daripada gagasan tentang ke-Arab-an Islam (*arûbiyah al-islâmiyah*). Selain itu, nilai penting yang lain terletak pada upayanya untuk memberikan kepada Islam secara praksis dimensi humanisme dan keumatan, yang melampaui nasionalisme dan etnis dan mengarah pada manusia sebagai manusia itu sendiri. Nilai penting gerakan tersebut juga tercermin pada teori mengenai pelengseran penguasa yang zalim, serta pada gagasannya bahwa khilafah tidak boleh hanya dibatasi pada bangsa Quraisy, tetapi harus diberikan kepada yang lebih pantas dan lebih berhak, apa pun warna

dan etnisnya. Secara praktis, hal itu dimaksudkan sebagai persamaan secara keagamaan antara muslim dengan muslim lainnya tanpa dibedakan antara yang hamba dengan tuan, Arab dengan non-Arab, dan persamaan antara keduanya secara ekonomi sesuai dengan keadilan dan kebenaran dalam apa yang disebut dengan "sistem keharmonisan" yang bersifat sosialis, yang dicanangkan oleh gerakan Qarâmith.

Demikianlah, tampak bahwa revolusi terhadap struktur politik-ekonomi yang direpresentasikan oleh sistem kekuasaan Umayyah diiringi oleh revolusi terhadap struktur keagamaan-intelektual yang dipergunakan atau dijadikan sebagai sandarannya. Revolusi ini tampak dalam berbagai ranah budaya, mulai dari bahasa. Revolusi ini bukan revolusi terhadap materi pengetahuan itu sendiri, melainkan merupakan revolusi metodologis yang bertujuan untuk memapankan pemahaman baru terhadap warisan budaya, dan metode baru di dalam penelitian dan pengetahuan. Prinsip-prinsip revolusi ini dapat diringkas dalam tiga hal: akal mendahului *naql*, kebenaran mendahului syari'ah, dan kreativitas mendahului konservatisisme (*ittibâ'*).

Dari aspek pertama (akal mendahului *naql*), gerakan Mu'tazilah merupakan teorisasi rasional terhadap agama. Apa yang dilakukan oleh Mu'tazilah, dalam kaitannya dengan agama Islam, sampai pada titik tertentu yang mirip dengan apa yang dilakukan oleh para filsuf Yunani pertama, dalam kaitannya dengan mitos Yunani. Mereka telah merasionalisasikan mitos-mitos tersebut, dan berawal dari rasionalisasi inilah muncul filsafat. Rasionalisasi Mu'tazilian merupakan permulaan bagi munculnya filsafat Arab.

Agama sebelum Mu'tazilah merupakan sesuatu yang diajarkan dan bukan sesuatu yang dicarikan sebab-sebabnya, sesuatu yang diterima dan bukan sesuatu yang dipertanyakan, sesuatu yang ditransmisikan dan bukan sesuatu yang dipikirkan. Di tangan Mu'tazilah, persoalan agama diformulasikan kembali secara rasional dan jelas.

Formulasi ini tidak terbatas hanya pada persoalan keesaan Allah saja, tetapi juga mencakup kenabian, keimanan, dan etika. Menurut kaum Mu'tazilah, Allah merupakan konsep logik. Pada tataran ini, Allah merupakan konsep manusiawi murni, dan tidak ada yang rahasia: Allah itu jelas berdasarkan logika. Demikian pula kenabian dan juga alam secara keseluruhan. Dari sini dapat dikatakan bahwa Mu'tazilah, dalam konteks *naqliyah* keagamaan, merupakan revolusi besar berkaitan dengan pengetahuan: *naql* tidak lagi menjadi poros pengetahuan, tetapi akal yang menjadi porosnya. Allah sendiri menjadi persoalan logik, dan karenanya dapat dikatakan: tidak ada kebenaran selain dengan akal.

Jika kalangan Imamiyah-Sufiyah menukil agama dari entitas pemikiran ke simbolisme pemikiran, dan membaurkan antara yang asal dengan kelahiran, dalam pengertian interpretasi terhadap “proses menjadi” (*ash-shairûrah*) didasarkan pada konsep kesatuan antara ayah dan ibu maka Mu'tazilah memberikan warna abstraksi murni kepada Yang Asal (*al-ashl*), yang disebut dengan *tanzîh,* yakni *tanzîh* mutlak yang karenanya Allah tidak dapat digambarkan dengan gambaran apa pun. Allah berada di luar alam, berbeda darinya. Ia mengitarinya dan menatanya dari luar.

Pemikiran Arab, selain pemikiran kalangan Imamiyah-Sufiyah, tidak melontarkan persoalan kesatuan alam, tetapi lebih memperhatikan dualisme manusia: ruh yang berbeda dari badan, dan yang menggiring manusia dengan cara yang sama sebagaimana Allah menggiring alam. Akan tetapi, ruh yang merupakan *min amri rabbî* pada akhirnya berujung pada penciptanya, dan dalam kondisi-kondisi tertentu dapat mengenal Dia dan bersatu dengan-Nya, menurut pengalaman sufi, atau mendekati-Nya dan memperoleh eksistensi yang bebas dari waktu dan perubahan.

Demikianlah, Mu'tazilah menegaskan pemisahan antara Allah dengan alam, antara Allah dengan manusia. Mereka menegaskan pendapatnya yang mengatakan bahwa di balik dunia nyata terdapat

Tuhan yang tidak terlihat, dan tidak mungkin dapat dilihat. Meskipun demikian, yang tidak terlihat ini merupakan fakta tetap, dan yang terlihat merupakan ilusi yang dapat lenyap. Pendapat ini bersebe-rangan dengan pendapat kalangan Imamiyah-Sufiyah yang membuat semacam hubungan dialektis antara yang tidak terlihat dengan yang terlihat, atau antara Allah dengan manusia. Dari sini, Mu'tazilah tidak melakukan revolusi pada tataran yang asal, tetapi revolusi meto-dologis: *khabar*, baik dalam bentuk ayat maupun as-Sunnah, dalam tradisi keagamaan mengekspresikan kebenaran substansial, bahkan pengetahuan mutlak, namun Mu'tazilah menjadikan *khabar* hanya sebagai bentuk representatif dari pengetahuan sebab ia berkaitan dengan keimanan umum. Sementara keyakinan tidak didasarkan pada *khabar*, tetapi didasarkan pada akal.

Berangkat dari sini, Mu'tazilah mengatakan bahwa akal, bukan *naql*, yang menilai alam, dan yang menetapkan watak hubungan antara alam dengan Allah. Alam bersifat logik, dan agama sendiri tidak memiliki nilai apabila bertentangan dengan akal. Ini merupakan transformasi yang menentukan dalam sejarah pemikiran Arab. Manusia Arab mulai berani untuk menundukkan seluruh yang ada, baik yang bersifat materiil maupun yang mitis, terhadap norma-norma dan penilaian-penilaian akal setelah sebelumnya pola pene-rimaan ala *salafi*-tradisional mendominasi kehidupan dan pemikiran. Dari sini, gerakan rasional secara umum didefinisikan sebagai upaya menentang seluruh sistem yang zalim. Penentangan semacam ini mengandung tuntutan untuk menata ulang kehidupan politik dan sosial yang sesuai dengan prinsip-prinsip akal. Sikap lebih menekan-kan akal terkait dengan sikap yang menekankan kebebasan. Sebab, tidak ada akal tanpa kebebasan, dan tidak ada kebebasan tanpa akal. Akal memahami realitas, dan kebebasan mengubahnya, atau mem-bentuk ulang sesuai dengan akal. Praktik politik merupakan ranah bagi perkembangan kebebasan, maksudnya bagi pertumbuhan akal. Masyarakat yang tidak memiliki kebebasan dalam praktik ini berarti tidak berakal dan tidak bebas.

Demikianlah, Mu'tazilah telah memberi makna baru bagi agama, dan menegaskan bahwa manusia melalui kekuatan nalarnya mampu memahami dunia dengan segala isinya dan menguasai alam. Maksud dari penegasan di atas adalah prinsip independensi akal. Manusialah yang membedakan antara yang benar dan yang salah, yang mengetahui baik dan buruk. Kebenaran ada pada dirinya sendiri, dan akal manusia mampu menyingkapkannya. Memberikan prioritas pada akal secara implisit berarti berjuang melawan segala hal yang bertentangan dengannya, baik itu politik, moral, pemikiran, maupun agama. Jika sikap seperti ini membebaskan manusia dari semua bentuk taklid, dan mencanangkan metode baru bagi pengetahuan maka sikap tersebut pada saat yang sama juga merupakan penolakan secara langsung terhadap tradisionalisme *salafiyah* yang menyatakan bahwa manusia sendiri melalui akal atau kemampuan kemanusiaannya saja, tidak mampu mencapai kebaikan. Dari sini, Mu'tazilah memisahkan agama dari kezaliman politik, dan menjadikan politik sebagai tindakan rasional, dan agama sebagai praktik rasional.

Hanya saja, Mu'tazilah tidak berpendapat bahwa akal bertentangan dengan agama, tetapi memandang bahwa agama itu sendiri adalah akal. Akal tidak terikat dengan sistem atau bentuk apa pun dari pengetahuan secara *a priori*. Ia merupakan prinsip universal dan niscaya. Dengan demikian, tidak ada kebetulan dan mukjizat. Yang ada adalah hukum logika yang universal, dan itulah yang mengatur alam. Demikianlah, Mu'tazilah merupakan langkah dalam rangka mentransfer manusia dari keberagamaan secara *naql* dan taklid menuju keberagamaan yang rasional dan bebas. Sebab, hukum akal sebagai pandangan umum bukanlah merupakan sesuatu yang lain, melainkan ia merupakan agama itu sendiri yang ditempatkan dalam bentuk dialektika rasional. Dari sini, sebenarnya hukum tersebut merupakan pola lain yang disia-siakan, dan barangkali ia jauh lebih kompleks sebab ia tidak mendasarkan yang gaib atas yang gaib, sebagaimana agama, tetapi mendasarkan yang gaib atas landasan nalar; dalam arti ia menegaskan apa yang bukan urusan akal melalui akal itu sendiri.

Meskipun demikian, tidaklah mungkin filsafat rasional dalam pengertiannya yang murni dan mendasar tumbuh hanya berdasarkan pada gerakan Mu'tazilah itu saja. Barangkali hal itu karena dua alasan: *pertama*, nalar Arab, bahkan dalam bentuk Mu'tazilahnya sekalipun, tidak menolak menafsirkan fenomena-fenomena alam, tindakan ketuhanan yang terus-menerus dan secara langsung di dunia sehingga pada akhirnya disimpulkan bahwa semua fenomena alam memiliki sebab ketuhanannya (bukan bersifat alamiah). Sebagai konsekuensinya, pemikiran tersebut tidak menafikan Mukjizat. *Kedua*, nalar senantiasa beriman, dalam arti senantiasa berangkat dari premis-premis syari'ah yang dipaksakan oleh nalar sebagai yang benar, dan tidak meragukan. Ini berarti bahwa ia tetap bersifat mitis, dalam pengertian tertentu, jauh dari pengalaman empiris; dalam arti bahwa pemikiran tersebut tetap bersifat transendental. Ia tidak berubah atau tumbuh berkembang melalui pengalaman, ketrampilan, dan praktik atas sesuatu, tetapi ia akan terakumulasi melalui pengajaran. Akal yang semacam itu bertujuan untuk memengaruhi manusia, bukan alam. Oleh karena itu, akal Arab merupakan produk dari keberagamaan dan bukan dari sikap kritis; ia merupakan anak Allah dan wahyu, bukan anak manusia dan alam.

Dengan demikian, harus ada gerakan rasional yang mengkritik wahyu itu sendiri. Di antara substansi wahyu adalah bahwa manusia secara alamiah itu kurang, tidak mampu mengatasi kekurangannya melalui kekuatannya sendiri, yakni akalnya. Oleh karena itu, untuk dapat mewujudkan kesempurnaan dan keselamatannya, ia harus memiliki kekuatan nonkemanusiaan, kekuatan *ilâhiyah* yang menunjukinya. Kekuatan inilah yang merupakan wahyu. Oleh karena itu, sesuatu yang dapat menyelamatkan manusia tidak terdapat dalam diri manusia itu sendiri, tetapi terdapat di luar dirinya.

Ibn ar-Rawândi dan ar-Râzi di dalam mempersoalkan wahyu berangkat dari pernyataan: mungkin wahyu sejalan dengan akal, dan mungkin ia berbeda dengannya. Jika ia sejalan maka akal saja sudah cukup, dan manusia tidak memerlukan wahyu. Sementara apabila

wahyu berbeda dengannya maka itu berarti bahwa yang dapat menyelamatkan manusia hanyalah kekuatan yang bertentangan dengan manusia. Seolah-olah manusia ada di luar dirinya. Ini ditolak oleh akal. Dengan demikian, wahyu berada dalam dua posisi, mungkin ia hanya tambahan (sekunder), atau ia ditolak.

Penjelasan di atas berarti bahwa manusia mampu memahami alam raya dan mampu menguasai alam serta nasibnya hanya dengan bertumpu pada akal, tidak membutuhkan wahyu. Oleh karena kemampuan ini terkait, secara historis, politik, dan sosial, dengan otoritas wahyu secara temporal dan keagamaan maka langkah pertama dalam upaya membebaskan manusia sebagaimana yang dipegang oleh kelompok *ilhâd*, adalah membebaskan manusia dari agama.

Kritik terhadap wahyu ini secara implisit mengandung kritik terhadap pemikiran yang dihasilkan oleh wahyu. Bukan hanya wahyu saja yang sekunder atau gugur, pemikiran yang bertumpu pada wahyu pun sebenarnya demikian, sekunder dan harus gugur. Kritik ini melihat bahwa di penghujung kenabian terdapat permulaan realitas, dan di penghujung teori ada permulaan pengalaman. Ketika pemikiran kenabian selesai maka yang menduduki tempatnya adalah pemikiran yang muncul dari pengalaman manusia, dan akal merealisasikan diri dalam dunia realitas. Demikianlah, politik tidak lagi merupakan praktik atas nama wahyu, dan bukan merupakan bentuk konsep agama tentang dunia, melainkan menjadi praktik kemanusiaan yang bertumpu pada nalar.

Di sini, logika *ilhâd* berarti kembali kepada manusia dalam watak aslinya, dan kembali pada keimanan terhadap manusia sebagai manusia itu sendiri. Menurut logika ini, selama manusia mengikuti yang gaib maka ia tidak akan menjadi manusia. Dengan demikian, melampaui wahyu berarti gerak manusia wahyu melewati wahyu; dalam arti gerak nonmanusia menjadi manusia sejati, manusia akal. Demikianlah, *ilhâd* menampilkan dirinya sendiri sebagai revolusi yang bertujuan meruntuhkan otoritas yang dipraktikkan manusia atas

nama wahyu. Ia lebih mendahulukan dirinya sendiri (*ilhâd*) daripada manusia. *Ilhâd* juga menampilkan dirinya sendiri sebagai revolusi yang bertujuan meruntuhkan otoritas yang dipraktikkan manusia atas nama kegaiban. Di sini, ia lebih mengedepankan dirinya sendiri daripada realitas. *Ilhâd* meruntuhkan syari'ah dengan segala manifestasi sosial politiknya. Oleh karena itu, *ilhâd* menekankan kehendak khusus manusia sedemikian rupa sehingga akalnya menjadi syari'ah dan kekuatannya. Bagi *ilhâd*, yang sakral adalah manusia itu sendiri, yaitu manusia akal (*insân al-aql*). Tidak ada sesuatu pun yang lebih agung daripada manusia ini. Ia mendudukkan akal di posisi wahyu, dan manusia di tempat Allah. Dari sini, *ilhâd* menempatkan dirinya sendiri sebagai landasan bagi kehidupan mendatang dan pemikiran yang akan datang, sebagai berhadapan dengan keberagamaan yang mengembalikan seluruh kekinian, pemikiran maupun tindakan, dan seluruh masa datang ke masa lalu. Dengan ungkapan lain, *ilhâd* merupakan bentuk pertama dari kemodernan dalam budaya Arab-Islam. Hal itu karena kritik terhadap wahyu dalam masyarakat yang didasarkan pada wahyu, menurut logika *ilhâd*, tidak saja merupakan syarat awal bagi segala bentuk kritik, tetapi juga merupakan syarat pertama bagi setiap kemajuan.

Jika *ilhâd* merupakan ujung dari wahyu maka ia merupakan awal bagi "kematian" Allah; dalam arti awal dari ketiadaan yang ia sendiri merupakan permulaan untuk mengatasi ketiadaan. "Kerjakan", "Jangan engkau kerjakan": menggantikan: "berpikirlah" dan "berkehendaklah". Dengan demikian, tidak ada perintah dan tidak ada larangan secara *a priori*: hanya akal semata yang memerintah dan melarang.

Sebenarnya, kritik terhadap wahyu tidak hanya sekadar kritik terhadap politik. Di sini, kritik terhadap langit sebenarnya merupakan kritik terhadap bumi. Kritik ini tidak hanya mencakup prinsip-prinsip dan pemikiran-pemikiran saja, tetapi juga mencakup sistem sosial-politik, di samping kritik ini merefleksikan dan merepresentasikan pemikiran-pemikiran dan prinsip-prinsip tersebut. Tentunya, negara

yang didasarkan pada landasan keagamaan, sebagaimana pandangan *ilhâd*, merupakan negara yang tidak adil sebab ia tidak mampu melihat warga negaranya yang berlainan agama, atau berbeda kepercayaan di antara mereka, dengan satu pandangan, dan tentunya negara seperti itu memberikan prioritas terhadap sebagian di antara mereka atas yang lainnya. Negara semacam ini, dari sudut pandang aliran *ilhâd,* sama sekali rusak. Hal itu karena kebenaran dalam negara tersebut merupakan keistimewaan yang ditetapkan oleh atribut keagamaan. Di sini, kebenaran bersifat khusus dan tidak menyeluruh. Oleh karena itu, agar manusia menjadi bebas dalam negara agama maka negara sendiri harus terbebas dari agama. Agama tidak menyatukan antara manusia dengan manusia lainnya, sebaliknya memisahkan antara mereka. Yang menyatukan antara mereka berdua hanyalah akal. Dengan demikian, agama harus dilenyapkan dari masyarakat, dan akal harus dijunjung tinggi. Di sini, upaya melenyapkan tidak terbatas pada negara atau agama secara umum, tetapi agama secara khusus juga harus dilenyapkan, maksudnya agama individu itu sendiri.

Oleh karena kritik di sini tetap bersifat rasional, tidak diiringi dengan kritik terhadap kondisi-kondisi dan persoalan-persoalan manusia maka *ilhâd* yang dihasilkan pun bersifat rasional, bukan *ilhâd* perjuangan (gerakan). Oleh karena itu, nilai penting dari *ilhâd* ini terbatas hanya pada pendapatnya tentang definisi lain dari hakikat manusia. Definisi tersebut berangkat dari penegasan bahwa hakikat tersebut tidak terdapat dalam wahyu, tetapi dalam akal. Dengan ungkapan lain, kritik ini merupakan pukulan keras terhadap agama, dan bukan pukulan keras terhadap apa yang didasarkan pada agama dan atas namanya dalam kehidupan dan budaya.

Akan tetapi, jika berpegang pada *naql* berarti berpegang pada riwayat yang benar-benar absah dan senantiasa berlaku di sepanjang waktu dan ruang, yang berarti bahwa wilayah perkembangan dalam riwayat sangat sempit atau tertutup maka tentunya berpegang pada akal berarti terbuka dan senantiasa dapat berkembang. Hal itu karena

posisi *naqli* mesti bersifat taklid; dalam arti sudah barang tentu bersifat repetitif. Sementara akal dapat menolak, mengubah, dan memilih. Dalam hal ini terkandung gerak perkembangan. Inilah yang ditanamkan oleh gerakan rasionalisme yang secara khusus terrefleksikan pada sikap *ilhâd*.

Allah—kegaiban menjadi poros perenungan sebelum ar-Râzi dan Ibn ar-Rawândi (Teosentris) dan berkat keduanya, manusia—akal menjadi poros baru untuk direnungkan (Antroposentris). Perubahan ini merupakan langkah mendasar untuk menegaskan efektivitas dan kebebasan manusia, maksudnya dalam menekankan kemampuan manusia untuk menjadi tuan bagi nasibnya sendiri, mampu untuk melakukan segala sesuatu dengan kebebasan dan akalnya. Kesadaran ini merupakan pintu masuk bagi kebebasan manusia Arab dari *fatalisme* ketuhanan ataupun kesejarahan, dan dari kebetulan-kebetulan buta. Ketika akal dan kebebasan menjadi poros perenungan dan landasan bertindak maka hal itu menjadi petunjuk bahwa ide kemajuan—ide efektivitas kemanusiaan yang membuat perubahan—mulai memasuki sejarah.

Apabila sebelumnya manusia tampak sebagai manifestasi temporal yang bersifat aksidental bagi suatu substansi *a priori* yang sudah mapan maka bermula dari ar-Râzi dan Ibn ar-Rawândi dimungkinkan untuk memandang manusia sebagai perubahan terus-menerus dari yang kurang sempurna hingga yang lebih sempurna, dari *predestination* ke *free will*. Kesempurnaan tidak lagi menjadi titik mati yang terwujud sekali dan untuk selamanya, tetapi menjadi titik yang tidak dapat dicapai secara total sebab manusia pada dasarnya merupakan gerak tanpa batas menuju kemajuan—menuju sesuatu yang tidak terhingga. Jika memang substansi manusia terletak pada kebebasan dan akal maka substansi realitas juga terletak pada dua hal tersebut. Ada kesesuaian antara subjek dengan objek, antara alam yang menandai dengan alam yang ditandai. Demikianlah, ar-Râzi dan Ibn ar-Rawândi mengajukan landasan rasional baru bagi gerakan-gerakan revolusioner yang membebaskan, dan bagi setiap gerakan yang membebas-

kan, pada tataran teoretis dan praksis. Pemikiran keduanya merupakan upaya pendasaran secara teoretis bagi kebebasan, dan karenanya merupakan pengantar bagi pendasaran kebebasan secara praksis dalam revolusi.

Jika *ilhâd* merupakan inti dari pemikiran ar-Râzi dan Ibn ar-Rawândi, lantaran kegigihan mereka berdua untuk membebaskan manusia dari wahyu dan otoritasnya maka sebagai konsekuensinya akan menjadi *absurd* apabila sejarah dipandang sebagai manifestasi dari kehendak Allah, dan akan menjadi *absurd* pula apabila negara yang tercermin pada kekuasaan khilafah dipandang sebagai manifestasi atau perwujudan dari kehendak tersebut. Negara dan sejarah mengikuti kehendak manusia sendiri. Demikianlah, manusia harus mengadaptasikan dunia eksternal dengan sesuatu yang sejalan dengan kebebasan dan akal, dan harus menciptakan sendiri, dengan kehendak dan kebebasannya, negara dan sejarah. Dengan ungkapan lain, dominasi agama atas masyarakat harus berakhir, dan harus diganti dengan dominasi kebebasan dan akal. Ini berarti kebenaran *a priori* sebagaimana yang diajarkan agama lenyap. Kebenaran akan tersingkap dan terwujud melalui tindakan. Kita akan mengenal kebenaran melalui praktik, bukan melalui penalaran atau perenungan. Dengan demikian, manusialah yang membangun kebenaran dengan berangkat dari efektivitas dan praktiknya. Dari sini, sikap ar-Râzi dan Ibn ar-Rawândi menunjukkan bahwa manusia diwujudkan untuk hidup tanpa agama; dalam arti tanpa pemikiran apa pun yang sudah tersedia sebelumnya, yang bersifat mutlak ataupun tidak. Terakhir, sikap ini tidak muncul hanya dari teori mengenai *ilhâd*, tetapi muncul dari teori tentang manusia: manusia, bukan Allah, yang merupakan pusat alam raya.

## 12

Apabila gerakan rasionalisme, secara umum, memiliki peran lain di dalam mencanangkan konsep baru mengenai sejarah berdasarkan prinsip interpretasi yang diciptakan dan dikembangkan oleh

gerakan tersebut maka sejarah, menurut pandangan *salafiyah*, hanyalah muatan temporal bagi agama. Agama merupakan tuan bagi bumi, dan sejarah merupakan manifesatsi-manifestasi dari kekuasan tuan tersebut. Oleh karena agama tidak dipahami dari sudut kemajuan dan kemunduran, tetapi dari sudut kesempurnaan yang tidak mengalami perubahan maka sejarah Arab tidak dipahami dari sudut kemajuan atau kemunduran. Sistem-sistem yang bermunculan tak satu pun di antaranya yang menampilkan dirinya atas dasar bahwa ia jauh lebih progresif daripada pendahulunya. Sebaliknya, ia menampilkan dirinya atas dasar bahwa ia jauh lebih berpegang pada agama; dalam arti sangat dekat dengan asal. Dengan demikian, sejarah bukan kemajuan, melainkan upaya mewujudkan praktik-praktik duniawi yang sudah ada sesuai dengan prinsip-prinsip agama. Ketika format sosial atau politik merapuh, hal itu tidak berarti bahwa ia menua karena ia telah menghabiskan segala potensinya, tetapi karena ia menyimpang dari alur agama yang murni. Oleh karena itu, format sosial atau politik yang menggantikannya tidak berarti jauh lebih maju daripadanya, dalam pengertian bahwa yang menggantikan telah menemukan, umpamanya, kekuatan-kekuatan baru dalam masyarakat, tetapi nilainya terletak pada sejauh mana ia telah menghidupkan alur agama yang asli. Dengan demikian, agama merupakan ranah bagi kemajuan, tidak ada kemajuan di luar agama. Atas dasar ini, sejarah bukan merupakan perubahan yang mengarah pada yang lebih utama, atau kemajuan menuju ke yang lebih sempurna. Akan tetapi, sejarah merupakan semacam periode-periode yang senantiasa berulang-ulang.

Dengan kata lain, wahyu sebagai teks telah paripurna dan selesai, sementara sejarah, sebagai peristiwa, tidak paripurna dan tidak selesai, tetapi senantiasa terbuka. Kontradiksi antara wahyu dengan sejarah inilah yang diupayakan oleh gerak interpretasi (hermeneutika) untuk dihilangkan. Interpretasi adalah pembacaan terhadap teks-teks wahyu dengan cara yang tidak bertentangan dengan gerak sejarah, tetapi sebaliknya, berseiringan dengannya. Dari sinilah ditekankan bahwa pembacaan ini harus menghasilkan makna yang tidak bertentangan dengan akal.

Demikianlah, hubungan manusia dengan wahyu dalam gerak interpretasi berubah dari hubungan yang didasarkan pada prioritas teks ke hubungan yang didasarkan pada prioritas akal, maksudnya prioritas praktik kesejarahan. Perhatian terhadap waktu atau sejarah tercermin pada berbagai bentuk: upaya menggugurkan kenabian atau eksperimentasi ilmiah, gerakan sufi dan kreativitas puitika. Yang ditegaskan, dalam bentuk-bentuk tersebut, tidak lagi yang lama, tetapi "kebaruan" sebagaimana yang diistilahkan Abû Nuwâs.

Dalam pandangan ini, interpretasi merupakan format rasional untuk memahami gerak sejarah dan menyelaraskan dengan perubahan-perubahan waktu. Menurut wahyu, waktu senantiasa menghasilkan satu hal, yaitu wahyu. Yang tidak berubah di sini merupakan ukuran bagi yang mengalami perubahan. Yang mengarahkan sejarah adalah sesuatu yang mengatasi (transenden) sejarah. Jika wahyu menggantikan posisi sejarah yang dinamis, dan faktor-faktor materiil-realistisnya, faktor-faktor mistis yang tidak mengenal waktu, kemudian yang temporal ditafsirkan dengan nontemporal, yang manusiawi dengan yang *ilâhi* maka interpretasi merupakan upaya untuk menempatkan agama dalam zaman dan memberinya dimensi-dimensi materiil dan kemanusiaan. Demikianlah, menekankan pada perubahan zaman, berarti melampaui taklid menuju yang baru tumbuh, atau melampaui apa yang tidak lagi realistis menuju ke sesuatu yang telah ada dalam realitas. Dari sini, yang kini mulai bertentangan dengan yang lalu, yang sekarang mulai bersaing dengan yang telah lewat. Tentu, munculnya perasaan terhadap masa kini secara implisit berarti munculnya perasaan terhadap kemungkinan, maksudnya masa depan.

Meskipun demikian, munculnya perasaan ini dalam kebudayaan Arab-Islam semakin mempertajam sesuatu yang bertentangan dengannya. Bagi aliran *salafi,* keimanan dan dominasi masa lalu semakin bertambah, dan bahwa masa kini hanyalah keterpurukan; dalam arti semakin menjauh dari yang asal. Konsekuensinya, perasaan terhadap masa depan semakin tercermin pada gagasan tentang

kenabian yang berjalan secara terus-menerus, atau hidayah yang dinanti-nantikan, atau pada gerakan revolusi. Dua kecenderungan muncul dari perasaan tertekan oleh kekinian: *pertama*, berlindung pada masa lampau sebab ia memandang masa kini sebagai penyimpangan dan kemerosotan; *kedua* menatap masa depan sebab ia memandang ada suatu jawaban terhadap problem-problem yang ia hadapi dalam masa kini. Yang pertama mengulang-ulang yang permulaan, dan yang kedua memandang permulaan hanya sekadar sejalan dengan sejarahnya.

Agama, dalam pengertiannya yang dominan bagi kaum *salafi*, menempatkan akhirat sebagai berlawanan dengan dunia, atau yang gaib dengan fisik. Dalam hal ini, agama membedakan antara pemikiran dengan realitas, sebagaimana pula dibedakan antara jiwa dengan jasad. Di sini, sejak mula terdapat alienasi ganda: "pemikiran" teralienasi dari realitas, dan realitas teralienasi dari pemikiran. Di sini, sejak awal ada pertarungan antara dua pihak di mana yang selamat (atau yang hancur) hanya satu di antara keduanya. Bahkan, keselamatan (atau kehancuran) tersebut tergantung pada siapa yang dapat mengalahkan yang lain. Dengan demikian wajar apabila posisi agama terhadap dunia adalah berupaya membentuknya dan membentuk ulang sesuai dengan tuntutan akhirat. Secara *a priori*, realitas diarahkan dengan wawasan ideal yang tidak memandang sesuatu sebagai objek itu sendiri, tetapi memandangnya sebagai sesuatu yang harus sejalan dengan wawasan tersebut atau bertentangan dengannya. Seluruh realitas telah dikenali sebelumnya, dan tugas manusia adalah mengenali pengetahuan tersebut. Dengan ungkapan lain, realitas harus membuktikan, melalui perkembangannya, bahwa ia sejalan dengan wawasan idealis yang mistis itu, kalau tidak demikian berarti ia menyimpang dan tentunya harus diluruskan.

Kontradiksi antara dunia dan akhirat ini memiliki bentuk lain, yaitu kontradiksi antara kebebasan dan keniscayaan, antara yang alami (fitri) dengan akal, subjek dengan objek. Kontradiksi ini mengasumsikan bahwa manusia (subjek) memahami sesuatu (objek)

sebagaimana Allah ciptakan. Ini berarti manusia menerima hubung-an-hubungan yang ada antara berbagai hal di dunia, sebagaimana Allah menghendaki adanya hubungan-hubungan tersebut, tanpa ber-upaya mengkaji sesuatu yang mengatasi hubungan-hubungan ter-sebut. Segala sesuatu adalah segala sesuatu sesuai dengan konsepsi Allah terhadap sesuatu tersebut, dan misteri-misteri atau hakikat-hakikatnya tidak dikenali manusia dan bukan urusan akal, melainkan harus dibiarkan menjadi urusan Allah, maksudnya harus diambil dari wahyu. Demikianlah, segala sesuatu dalam tindakan praksis tidak lagi memiliki makna yang melampaui makna lahiriahnya. Yang ada adalah fakta yang sudah terwujud: sesuatu yang sudah lewat yang tidak kita ketahui, sementara segala kemungkinan yang akan muncul hanya menjadi urusan Allah dan bukan urusan manusia. Pada tataran teoretis, ini berarti format *naqli* dari keimanan terhadap lahiriah wahyu bukan upaya menginterpretasi atau bergerak menuju batin atau hakikatnya, dan hal itu memang hanya diketahui oleh Allah se-mata. Dari sini, pemikiran manusia hanyalah pantulan dari wahyu atau penafsiran *naqliyah*.

Sebagaimana ada dualisme dunia dan akhirat, ruh dan jasad, muncul dualisme antara Allah dan kelompok. Aliran konservatif (*salafiyah*) menegaskan bahwa keberadaan Islam hakiki adalah ke-beradaan kelompok, bahwa pendapat yang hakiki adalah pendapat kelompok (mayoritas). Individu merealisasikan keberadaan dan pe-mikirannya, dalam arti terealisasikan sebagai manusia dalam kelom-pok. Demikianlah, agama—menurut aliran konservatif (*salafiyah*)—menampakkan diri dalam tindakan praksis, yaitu bahwa ia tidak mengarah pada keselamatan individu sebagai makhluk yang istimewa dan independen, tetapi mengarah pada keselamatan umat atau ke-lompok. Agama tidak menyelesaikan persoalan individu kecuali dalam kerangka persoalan umat sebagai satu kesatuan dan keseluruhan. Ini berarti bahwa kebebasan merupakan persoalan kolektif, bukan individual, sebagaimana halnya pemikiran.

**13**

Jika gerakan revolusi dan gerakan intelektual berupaya menghilangkan kontradiksi antara subjek dengan objek, antara akhirat dan dunia, antara Allah dengan alam maka pengalaman sufi berusaha menghilangkan kontradiksi-kontradiksi tersebut dengan menekankan pengalaman pribadi; dalam arti menekankan individu yang merealisasikan dirinya melalui dialog antara dia dengan Allah, atau antara aku dengan engkau. Menurut pengalaman ini, dunia tidak lagi berupa pihak yang bertentangan, tetapi pihak yang melengkapi. Dunia menjadi (tempat) Allah ber-*tajalli;* dalam arti dia sendiri menjadi Allah dengan kehadiran pihak lain.

Semenjak menyadari bahwa dia adalah zat-Nya sendiri dan bukan yang lainnya, seorang sufi menyadari bahwa yang lain membatasi eksistensi-Nya, memang demikianlah posisi zat. Dengan demikian, "aku" bukan merupakan prinsip kehidupan dan pemikiran, melainkan "aku-engkau" yang merupakan prinsip tersebut. Hubungan hakiki antara aku dan engkau adalah cinta, bukan aturan. Mencintai orang lain itulah yang akan mengatakan kepada engkau, siapa engkau, dan berawal dari yang lain engkau berbicara tentang kebenaran. Dari saling bicara dan interaksi antara aku dengan engkau menyembullah ide-ide. Kesatuan aku dan engkau dengan demikian merupakan keniscayaan bagi terlahirnya manusia, baik secara evolutif (fisik) maupun pemikiran (kognisi).

Pemikiran sufi mengatasi atomisme pemikiran *ala* Syafi'iyah-*Salafiyah*. Maksudnya, melihat *being* sebagai sekumpulan sesuatu dan kondisi-kondisi yang senantiasa terpisah-pisah dan kontradiksi: api dan air, malam dan siang, sedih dan gembira, surga dan neraka ... Dalam sufistik, malam tidak lagi menjadi lawan dari siang, tetapi menjadi sisi lain. Kesedihan tidak lagi lawan dari kegembiraan, tetapi menjadi perpanjangannya. Tasawuf tidak saja menolak *salafiyah* sebagai sikap intelektual, tetapi juga menolaknya sebagai tindak-antindakan praksis. Sufisme merupakan pengalaman baru dalam

pengetahuan dan tindakan. Sufisme merupakan pemahaman lain terhadap agama, pemahaman yang berbeda dari *salafiyah* tradisional.

*Salafiyah* tradisional, yang dasar-dasarnya dibangun oleh asy-Syafi'i, menegaskan bahwa pengetahuan menjadi benar atau meyakinkan sejauh ia bersifat *naqliyah*, maksudnya sejauh ia jauh dari subjek yang berijtihad dan dari segala kepentingan dan kebutuhannya. Menurut konsep ini, kebenaran terpisah dari subjek yang mengetahui. Subjek ini tidak mengeksplorasi kebenaran, tetapi menukilkannya. Menurut konsep seperti ini, dunia tidak hakiki, dan manusia di dunia teralienasi. Hal itu karena dunia tidak merealisasikan kesadaran manusia, tetapi ia merupakan objek yang dipaksakan kepada manusia secara *a priori*. Dari sini, dapat dikatakan bahwa pengetahuan mengenai sesuatu tidak didasarkan pada kondisi sesuatu itu sendiri, tetapi didasarkan pada konsepsi agama mengenai hakikat sesuatu tersebut. Hakikat sesuatu sudah ada atau sudah terdapat dalam konsepsi tersebut. Penilaian terhadap sesuatu tidak muncul dari internalnya, tetapi dari eksternalnya. Dengan ungkapan lain, penilaian terhadap sesuatu yang berlangsung dalam waktu, muncul dari konsep-konsep dan nilai-nilai di luar waktu. Hakikat sesuatu tidak berada di dalam dirinya, tetapi di luarnya—dalam konsep, dan dalam hal ini adalah wahyu. Dengan pengertian ini, dapat dipahami mengapa hakikat benar atau bohong bukan benar atau bohong itu sendiri, melainkan berada di luarnya dalam niat orang yang berbohong atau yang benar. Baik dan buruk tidak bersifat esensial atau rasional, tetapi keduanya bersifat keagamaan dan *naqliyah*: sebenarnya hakikat tindakan berada di luar tindakan tersebut.

Dalam rangka menjelaskan metodenya mengenai pengetahuan antara syari'ah dan hakikat (*al-haqîqah*), sufisme melakukan pembedaan. Syari'ah dalam kaitannya dengan agama merupakan pinggir: terbatas dan terhingga, sementara hakikat adalah terbuka, tiada batas. Ketidakberhinggaan ini terdapat dalam kesadaran manusia yang benar-benar ma'rifat. Tidak ada sesuatu di luar subjek. Seluruh alam berada dalam subjek, dan kesadaran subjek adalah

kesadaran alam. Subjek dan alam adalah satu kesatuan. Kesadaran subjek tidak ada batas karena ia tidak hanya sadar akan keberhinggaan, tetapi juga sadar akan ketidakberhinggan. Apa yang dianggap oleh asy-Syafi'i sebagai satu-satunya kebenaran dipandang oleh orang sufi sebagai kebenaran dalam bentuk pinggiran yang biasa dan terbatas, yang tidak mengandung kepastian; dalam arti ia (sufi) memandangnya jauh dari hakikat. Hakikat adalah apabila syari'ah dengan bentuk formalnya dapat dilampaui. Hal itu karena alam yang digambarkan oleh syari'ah hanyalah bentuk lahiriah atau dunia bagi alam yang sebenarnya. Alam yang sebenarnya ini adalah alam batin, alam kebebasan, yaitu awal alam di mana kontradiksi antara wujud dengan hakikatnya tidak ada.

Dari sini, seorang sufi mengetahui sesuatu, baik lahir maupun batinnya; dalam arti mengetahui secara totalitas dan keseluruhan dari totalitas tersebut. Ia mengetahui lebih banyak daripada yang diketahui nabi sebagai penukil wahyu, dalam pengertian bahwa ia tidak hanya mengetahui yang lahiriah dan partikular, tetapi lebih dari itu ia juga mengetahui yang batin dan keseluruhan. Dengan demikian, ia dapat membedakan pada sesuatu tersebut antara bentuk dan maknanya, eksistensi dan hakikatnya, dan melihat bahwa yang lahiriah merupakan eksistensi yang bersifat aksidental, sementara yang batin merupakan eksistensi yang mengakar, tanpa dibedakan antara keduanya.

Demikianlah, orang sufi menciptakan apa yang dapat disebut sebagai prinsip identitas yang berubah. Makna merupakan ranah identitas, sementara bentuk merupakan ranah perubahan. Bentuk yang benar dari yang ada bukan pada makna yang terpisah dari formatnya, atau pada formatnya yang terpisah dari makna, melainkan berada dalam gabungan antara makna dan format dan dalam kesatuannya. Demikian pula dengan format yang benar dari pemikiran. Jika kita simbolkan makna dengan huruf M dan format dengan F maka hubungan antara keduanya adalah bahwa M bukanlah F, melainkan M pada saat yang sama adalah F. Demikianlah, hal itu karena M adalah

dirinya sendiri dan sekaligus selain dirinya sendiri. Wujud yang sebenarnya adalah kondisi transformasi dari M ke F; dalam arti transformasi ke wujudnya yang lain, dan ke kesatuannya. Format merupakan ekspresi dari makna yang hanya ada dalam bentuk format. Makna (objek) adalah format tanpa harus dimaksudkan bahwa keduanya merupakan satu identitas. Seolah-olah hakikat bukan pada subjek dan bukan pula pada objek, melainkan dalam sistem tertentu dari hubungan antara keduanya.

Prinsip identitas yang berubah adalah prinsip yang memungkinkan bagi sufisme untuk mendefinisikan hubungan antara Allah dengan manusia. Prinsip inilah yang salah dipahami oleh kelompok *salafiyah* tradisional, dan menuduh kaum sufi sebagai berpendapat *hulûl* atau *ittihâd*. Sebagaimana dikatakan bahwa tidak ada makna di luar format, atau ketidakberhinggan di luar yang berhingga maka tidak mungkin dapat dipisahkan antara Allah dengan manusia, antara yang gaib dengan yang maujud. Dalam pandangan sufistik, memisahkan Allah dari manusia tidak lain hanyalah memisahkan manusia dari dirinya sendiri. Manusia dan Allah itu satu, tanpa harus dipahami bahwa Allah adalah manusia itu sendiri, atau bahwa manusia adalah Allah itu sendiri. Yang dapat dikatakan adalah bahwa tidak ada tuhan di luar subjektivitas manusiawi sebab manusia adalah tuhan manusia,[115] sebagaimana diungkapkan oleh Feuerbach, atau "yang ada dalam jubah ini hanya Allah" sebagaimana diungkapkan al-Hallâj sebelum Feuerbach beberapa abad sebelumnya.[116]

Jika *ilhâd* telah membebaskan manusia dari Allah maka tasawuf telah membebaskan manusia dari syari'ah dengan meletakkan Allah dalam manusia. Menurut sufisme, Allah tidak lagi merupakan kekuatan abstraksi di luar alam, tetapi Ia adalah manusia itu sendiri dalam perwujudannya yang paling sempurna. Manusia merealisasikan dirinya; dalam arti mengenal Allah melalui pengetahuannya

---

[115] Feurbach, L. L'essence du Christianisme, *ed.* F. Maspero, (Paris: 1968), hlm. 59.

[116] Al-Hallâj meninggal pada 922, sementara Feurbach meninggal pada 1872.

sendiri. Atas dasar ini, seluruh alam hanyalah *ephiphani* dari subjek: Allah-manusia. Seluruh alam merupakan format dari hakikat yang merupakan kesatuan zat dengan dua sisinya: Allah-manusia, dalam pengertian bahwa Allah bukanlah satu sisi dalam zat tersebut, melainkan merupakan titik ketidakberhinggaan dalam pertumbuhan dan keterbukaannya yang tidak berhingga. Demikianlah, seluruh alam menjadi tempat penampilan bagi sang pencipta, dan manusia menjadi format (bagi) Allah. Sang suci tidak lagi berada di luar alam, tetapi berada di dalamnya.

**14**

Berkaitan dengan puisi, dan peradaban Arab secara umum, kita mengetahui bahwa karakteristik yang mendominasi peradaban Arab, selama masa pertumbuhannya dan dalam formatnya yang paling sempurna, puisi, bersifat didaktis-retoris. Karakteristik ini dimaksudkan untuk mewujudkan tujuan langsung; dalam arti sampai meyakinkan. Setiap upaya meyakinkan (persuasi) pada dasarnya merupakan upaya memberikan kesenangan sebagai sarana untuk memengaruhi, mengajari, dan memberikan manfaat.

Peradaban ini merupakan imitasi dari alam atau tindakan manusia. Dari sini dapat dipahami arti dari peran yang dimainkan puisi dalam kehidupan Jahiliah: puisi pada masa itu meniru manusia yang, pada gilirannya, (manusia) meniru puisi; dalam arti melihat dirinya dalam cermin dirinya sendiri. Puisi Jahiliah berbicara tentang kehidupan Jahiliah dan berbicara dengannya: kehidupan adalah puisi, dan puisi adalah kehidupan.

Bermula dari Islam, upaya teorisasi mulai masuk ke dalam ranah efektivitas puitika. Puisi menjadi bagian dari keseluruhan, yaitu wawasan keislaman, dan puisi menjadi tunduk pada aturan-aturan baku wawasan tersebut, aturan-aturan yang bersifat spiritual dan moral sehingga puisi, pada satu sisi, harus tunduk pada kekuasaan negara, dan di sisi lain terkait dengan keistimewaan-keistimewaan bahasa

Jahiliah berkaitan dengan retorikanya. Demikianlah, teori konsistensi terhadap etika Islam dan retorika Jahiliah terbangun, dan keduanya membaur sedemikian rupa sehingga muncullah idealita baru bagi puisi: bersifat islami dari sisi muatan, namun bersifat Jahili dari sisi bentuk. Dalam iklim teori seperti inilah terbentuk inti konservatisme (*salafiyah*) yang menyatukan antara bahasa dengan agama, dan menciptakan norma yang memberikan penilaian terhadap puisi menurut tujuannya, bukan menurut puisi itu sendiri.

Dalam perspektif ini, rentang masa puisi yang disebut dengan masa *Mukhadhramain*[117] membentuk landasan yang kuat bagi kajian puisi, menurut pandangan Islam awal; dalam arti landasan bagi prosedur pengembangan ekspresi puitik bagi masa-masa selanjutnya. Di satu sisi, masa *Mukhadhramain* merupakan masa transisi, sementara di sisi lain ia merupakan fase bagi upaya melakukan peletakan dasar-dasar.

Ditinjau dari sisi pertama: pertarungan antara nilai-nilai Jahiliah lama dengan nilai-nilai Islam baru, dan perubahan pada kecenderungan yang kedua menyebabkan produk puisi mengalami kemunduran. Sementara ditinjau dari sisi kedua: dominasi pandangan Islam terhadap puisi, pada gilirannya, meredup dengan cepat pada puisi era Umayyah yang berpaling ke Jahiliah dan menjadikan penyair-penyair era Jahiliah sebagai contoh dan norma. Jika puisi masa ini memiliki kaitan dengan puisi *Mukhadhramain* maka hal itu hanya berkaitan dengan puisi kelompok-kelompok yang tidak memutuskan hubungan spiritualnya dengan warisan Jahiliahnya, atau yang melihat dalam Islam ada ancaman terhadap kepentingan-kepentingan materinya. Dengan demikian, kaitan tersebut berhubungan dengan Quraisy di satu sisi, dan dengan fanatisme kesukuan di sisi yang lain. Keduanya merupakan perpanjangan Jahiliah.

---

[117] Rentang waktu ini berkisar antara dakwah Islam nabi dengan berdirinya Daulah Umayyah (41 H.). Rentang waktu ini lebih dari setengah abad (53 tahun). Untuk mengetahui batasan pengertian ini, lihat "al-Khadhramah", *Lisân al-Arab*, entri: "Khadhram". Lihat pula Yahya al-Jabûri, *Syi'r al-Mukhadhramîn wa Atsar al-Islâm fîhi*, (Baghdad: Maktabah an-Nahdhah, 1964).

Bahkan Islam, sebagai wawasan baru, sebenarnya tidak memengaruhi jiwa para penyair-penyair Islam generasi pertama: Hasan bin Tsâbit, Ka'b bin Zuhair, Abdullâh bin Rawâhah, Abbas bin Mirdâs, Qais bin al-Khathîm, dan Abû Qais bin al-Aslat. Islam dalam puisi mereka merupakan objek eksternal, bukan pengalaman internal. Puisi berisi kebanggaan, ejekan, atau perdebatan dengan kaum musyrik. Atau, puisi merupakan bentuk sisipan beberapa ayat, atau pujian terhadap rasul dan kaum muslimin. Mereka mengungkapkan semua ini dengan gaya Jahili baik dari sisi struktur *qashîdah* maupun dari sisi gaya ekspresinya.

Ini berarti bahwa Islam tidak melahirkan sudut pandang baru dalam jiwa dan pikiran mereka di dalam memahami manusia, hubungan-hubungan sosial yang berkembang, dan pemecahan-pemecahan yang dilontarkan Islam terhadap problem-problem baru, serta nilai-nilai yang dibangun dan diserukannya. Bagi mereka, Islam hanya sebagai baju luar—bingkai sosial yang lebih luas dan kaya daripada bingkai suku. Akan tetapi, dalam inti pengalamannya, mereka lebih berpijak pada suku daripada mengubah pijakan ke akidah baru. Secara politik, Islam telah menghancurkan independensi suku-suku, namun karena satu dan lain sebab ia membiarkan suku-suku tersebut melestarikan independensi kemasyarakatannya. Selain itu, Islam masih menggunakan—di masa-masa awal, dari sisi administrasi—berbagai sistem dan adat-istiadat kesukuan.[118]

Sejarah pertikaian bangsa Arab (*ayyâm al-'arab*) di masa Jahiliah memperlihatkan adanya keterkaitan organik antara struktur puisi dengan struktur kesukuan. Ketika mengkaji kisah-kisah pertikaian di kalangan suku Qahthân, atau antara suku Qahthân dengan Adnân, antarsuku Rabî'ah, atau antara suku Rabî'ah dengan Tamîm, antarsuku Qais, atau antara suku Qais dengan Kinânah, atau antara

[118] Mengenai hal ini, lihat Ihsân an-Nashsh, *al-'Ashabiyah al-Qabîliyah wa Atsaruha fî asy-Syi'r al-Umawi*, (Beirut: t.p., 1964), hlm. 53. Lihat pula al-Qalqasyandi, *Nihâyah al-I'rab fi Ansâb al-Arab*, (Kairo: t.p., 1959), hlm. 20. Diketahui bahwa nasab Arab didasarkan pada ikatan patriarkhi. Kabilah didefinisikan sebagai kelompok yang terkait dengan satu ayah. Dari sini, sebutan kabilah diambil dari sebutan Bapak.

Qais dengan Tamîm, akan terlihat adanya kaitan tersebut, yang tampak jelas pada dua tataran: tataran kesatuan antara puisi dengan kabilahnya di satu sisi, dan pada tataran kesatuan antara apa yang dipraktikkan oleh suku dengan apa yang dikatakan oleh penyair di sisi lain.

Meskipun demikian, ada kecenderungan lain yang tercermin pada puisi Imri'il Qais, Tharfah, dan puisi kaum jembel (*sha'âlik*), khususnya 'Urwah bin al-Ward, sebagai ilustrasi saja, bukan secara keseluruhan. Dalam puisi ini terdapat unsur yang bertentangan dengan kebiasan kesukuan: meruntuhkan sistem nilai melalui praktik individual terhadap nilai-nilai lain yang tidak diakui oleh suku, atau menghancurkan sistem nilai melalui praktik kolektif yang mengandung elemen dasar untuk membangun sistem baru dan hubungan-hubungan baru. Di antara puisi tersebut ada yang menolak kondisi yang ada, dan menginginkan sesuatu yang lainnya. Ini merupakan wajah lain dari puisi Jahiliah, di samping sisi lain yang direpresentasikan oleh Zuhair bin Abâ Sulmâ dan an-Nâbighah adz-Dzubyâni. Mereka semua secara organik terkait dengan suku. Dalam puisinya, mereka melontarkan pemikiran yang sudah ada. Tugas mereka hanyalah melestarikan dan mempertahankannya. Sementara para penyair lain dalam puisinya melahirkan pemikiran hasil kreasi mereka sendiri, dengan harapan dapat menggantikan warisan pemikiran yang dominan. Oleh karena itu, para penyair awal (Zuhair dkk.) dapat disebut sebagai penyair konservatif yang mendukung "sistem" (*status quo*), dan menamakan penyair lainnya (Imri'il Qais dkk.) sebagai penyair yang menyimpang dan memberontak "sistem". Sikap yang pertama "lama", sementara sikap kedua "baru" dalam realitas Jahiliah, dan dalam batas-batas realitas tersebut.

Ini berarti bahwa peradaban Arab, pra-Islam, mengandung benih-benih dialektika antara dua pihak yang kami istilahkan secara teknis sebagai *ats-tsâbit* dan *al-mutahawwil*. *Ats-tsâbit* terkait dengan kabilah dengan nilai-nilai dan kekuasaannya yang unik, sementara

*al-mutahawwil* terkait dengan pengalaman melakukan pemberontakan terhadapnya. Tidak adanya satu sistem yang mencairkan seluruh suku dan menyatukan kehidupan dan pemikirannya memiliki peran mendasar yang menyebabkan dialektika ini tetap memiliki kadar kebebasan dan keterbukaan. Dalam puisi Imri'il Qais, Tharfah, Urwah bin al-Ward dan para penyair jembel secara umum ada benih bagus yang dapat mendorong terjadinya transformasi menuju dimensi dan perspektif baru.

Dasar-dasar transformasi puitik atau akar-akar teori kreativitas kembali dipertanyakan persoalan orisinalitasnya: apakah ia benar-benar sempurna? Apakah tidak dimungkinkan mendatangkan yang lebih baik lagi? Jawaban atas dua pertanyaan di atas adalah "tidak". Jika kebaruan secara substansial atau temporal didahului oleh yang lain, dan yang baru butuh yang lainnya maka sebenarnya ini menjelaskan bagaimana hubungan antara pencipta dengan yang dicipta, bukan menjelaskan hubungan antara warisan dengan yang mewarisi. Yang mewarisi bisa jadi membutuhkan warisannya; dalam arti harus memahami dan mengenalinya, namun ia tidak membutuhkannya dari sisi kreasinya itu sendiri. Sebab, betapa pun ia mengetahui warisannya dan terkait dengannya, hal itu tidak dengan sendirinya menjadikan dia sebagai kreator. Dengan demikian, kreasi merupakan yang asal, dan ia sama sekali tidak membutuhkan yang lain. Dari sini, dalam perspektif kreativitas, "kedahuluan" (orisinalitas) tidak dengan serta merta adalah yang paling baik. Kedahuluan merupakan nilai yang esensial dalam kreativitas, bukan nilai yang bersifat eksternal. Setiap kreativitas memiliki kedahuluannya yang unik. Dari sini, konsep temporal pada kedahuluan menjadi tidak ada. Kreativitas tidak memiliki waktu. Ini berarti bahwa puisi, sekalipun ia baru, bisa jadi lebih baik daripada puisi yang betapa pun kunonya. Di sini, yang menjadi ukuran bukan sifat ketuaan itu sendiri, juga bukan sifat kebaruan. Dari perspektif ini, antara yang lama dengan yang baru bertemu, sebagaimana diutarakan oleh Abû Tamâm:

> Keunggulan (puisi) baru mengandung petunjuk kebenaran
> bagi peneliti akan keunggulan (puisi) lama.[119]

Barangkali pada tataran kritik teoretis, al-Qâdhi al-Jurjâni merupakan orang pertama yang meragukan bahwa yang asal itu bersifat sempurna. Pendapat yang mengatakan bahwa para penyair Jahiliah merupakan panutan dan argumen ia anggap sebagai berasal dari apa yang ia sebut sebagai "prasangka baik dan keyakinan baik". Yang ia maksudkan adalah bahwa keyakinan atas kesempurnaan puisi Jahiliah merupakan persoalan psikologis, dan bukan persoalan rasional. Andaikata fakta bahwa para penyair Jahiliah itu lebih dahulu, dan ini merupakan kebetulan historis, dan andaikata tidak ada yang meyakini bahwa "mereka panutan, tokoh, dan argumen, niscaya akan ditemukan dari puisi-puisi mereka banyak yang cacat, tidak bernilai, dan ditolak. Akan tetapi, prasangka baik dan keyakinan bagus ini telah menutupi mereka dan meniadakan prasangka terhadap mereka. Oleh karena itu, pikiran-pikiran untuk mempertahankan mereka menjadi ekstensif, dan upaya untuk menjadikan mereka sebagai argumen menjadi mapan".[120] Dari sini, upaya untuk mempertahankan puisi Jahili tidak berasal dari nilai esensial dari puisi itu sendiri, tetapi dari "sikap menghormati yang sedemikian kuat terhadap pendahulu, dan upaya untuk membela sesuatu yang sudah diyakini dan sejalan dengan jiwa".[121] Di sini, al-Jurjâni memperlihatkan bagaimana keyakinan dan perasaan seirama berperan dalam menghalangi pengamatan terhadap sesuatu sebagaimana adanya, dan dalam menutupi kebenaran. Apa yang diyakini dan dirasakan cocok oleh masyarakat memperlihatkan kepada mereka yang salah sebagai benar, dan kebatilan sebagai kebenaran, dan dapat merintangi mereka untuk melihat atau mencari kebenaran.

---

[119] *Ad-Dîwân Abu Tamam bi Syarh at-Tabrîzi*, juz II, hlm. 163.

[120] Al-Jurjani, *Al-Wisâthah Baina al-Mutanabbi wa Khushumihi*, *ed.* Abi al-Fadhl dan al-Bujawi, (Kairo: t.p. 1951), hlm. 12–15.

[121] *Ibid.*, hlm. 12–15.

Al-Jurjâni bergerak lebih daripada itu. Ia menolak apabila puisi Baduwi menjadi contoh bagi puisi yang bagus. Sifat kebaduwian yang liar hanyalah wajah lain dari sifat vulgar peradaban. Demikianlah, ia mengkritik teori alami, sebagaimana yang dipegang oleh para pendukung kebaduwian seperti al-Jâhizh. Ia menerima yang alami sebagai prinsip, namun tidak semua yang alami dapat dijadikan prinsip. Yang dapat dijadikan prinsip adalah (sesuatu) yang sudah diperhalus dan yang sudah dipertajam oleh budaya, diasah oleh nalar, dan dibuat mengkilap oleh kepandaian, yang mengilhami adanya pembedaan antara yang buruk dengan yang baik, dan mengonsepsikan contoh-contoh yang baik dan yang jelek".[122]

Dalam perspektif ini, makna kreativitas dibatasi sebagai tindak aktivitas manusia yang mengatasi keadaan status quo yang telah dikenali, dan melahirkan sesuatu yang baru yang belum dikenali. Peradaban yang dinamis bukanlah sekali bentukan, melainkan senantiasa dibentuk ulang secara terus-menerus. Dari sini, suatu tindakan tidak dapat dianggap sebagai kultural kecuali apabila ia merupakan ciptaan baru, bukan repetisi. Peradaban yang dinamis tidak hanya merupakan peradaban yang bernilai, tetapi juga merupakan suatu proses kreativikasinya pula. Peradaban bukan peradaban Allah, melainkan peradaban manusia. Peradaban ini sejak semula tidak muncul dari wahyu, tetapi muncul dari hubungan-hubungan kemanusiaan dan perubahan-perubahan sosial. Yang menciptakan nilai atau budaya bukanlah wahyu, melainkan manusia. Dengan demikian, hubungan manusia dengan tradisi bukanlah hubungan dengan wahyu, melainkan hubungan dengan pemikiran dan tindakan yang dilaksanakan oleh manusia.

Hubungan manusia dengan tradisi tidaklah bersifat *celestial-metafisika*, tetapi *terestial-materiil*. Atas dasar ini, pengertian tradisi di satu sisi, dan pengertian hubungan dengannya di sisi yang lain, harus ditinjau ulang. Tradisi sekalipun, ketika ia dinyatakan sebagai

---

[122] *Ibid.*, hlm. 26–28.

"bapak", tetaplah tidak mengikat anak. Hal itu karena hubungan antara tradisi dengan kreativitas bukan merupakan hubungan sebab-akibat. Bisa jadi satu bangsa memiliki tradisi paling agung bagi kemanusiaan, meskipun demikian tradisi ini justru mengalami, dan dapat mengalami, kemunduran hingga ke tataran bangsa pada umumnya, atau bahkan di bawahnya. Bisa terjadi pula bahwa satu bangsa—pada asalnya—tidak memiliki tradisi apa pun, tetapi dengan cepat ia dapat membangun tradisi pada tataran yang sejajar dengan bangsa-bangsa yang maju. Dalam pengertian ini, tradisi merupakan materi yang netral, yang tidak maju ataupun mundur; dalam arti bahwa ia tidak bergerak kecuali ketika ia berada di tangan kreator. Oleh karena itu, setiap kreator memiliki tradisinya yang unik dalam tradisinya sehingga tradisi yang sebenarnya adalah tradisi anak, bukan tradisi bapak.[123]

Selain itu, zaman kreasi merupakan hal yang berbeda dari zaman tradisi. Karya-karya kreatif hasil masa lampau bukan dimaksudkan untuk memperbaiki atau melahirkan hasil-hasil yang muncul setelahnya, melainkan untuk membuktikan akan kebesaran manusia, dan bahwa manusia adalah makhluk yang kreatif. Kemudian, karya seni bersifat temporal sekaligus juga tidak temporal. Momen kreatif tidak mesti harus sejalan dengan momen sejarah atau tradisi, tetapi dapat juga bertentangan dengannya. Seniman tinggal pada suatu zaman yang tidak selalu merupakan zamannya yang ada. Bisa jadi ia tinggal di masa lampau, masa kini, masa mendatang, atau di semua zaman tersebut sekaligus. Dari sini, dapat dipahami bagaimana momen dari tindakan seni tidak mesti harus merupakan momen cita rasa yang dominan. Memang benar bahwa beberapa karya seni didefinisikan melalui cita rasa, namun yang paling tepat adalah bahwa karya-karya monumentallah yang mendefinisikan cita rasa. Yang pertama sejalan dengan momen, sementara yang kedua menciptakan momen. Yang pertama mengikuti tradisi atau sejarah: berada di bawahnya dan

[123] P. Nwyia, "ats-Tsaurah bain Diyânah al-Abb wa Diyânah al-Ibn" dalam *Mawâqif*, edisi 3.

melebur dengannya, sementara yang kedua mengawali suatu sejarah. Yang pertama memasukkan secara negatif angka atau nomor dalam gerak sejarah, sedangkan yang kedua membuat kejutan terhadap gerakan tersebut dan memberikan dimensi atau orientasi lain.

Sebenarnya, yang menyingkapkan apa yang kami sebut sebagai zaman kreasi adalah dialektika antara yang lahir dengan yang batin, antara yang terlihat dengan yang tidak terlihat. Melalui dialektika ini, orang Arab dapat melampaui format tradisional yang sudah mapan dari agama; bahwa agama merupakan yang utama dan kolektif, bukan pengalaman kreasi individual; sebagai institusi dan sistem, bukan sebagai kebebasan dan letupan kemabukan. Dalam dialektika ini, manusia mulai membangun agama di seputar yang dipersonifikasi-kan. Dengan kata lain, manusia mulai mempersonifikasikan sesuatu yang gaib. Person-tuhan (*asy-syakhsy–al-ilah*) atau Allah-person (*al-ilah–asy-syakhsy*) menjadi simbol bagi kebebasan dan keinginan untuk bebas. Dari sini, kita dapat menangkap makna bahwa kebanyak-an mereka yang mulai mengkreasikan citra personifikasi Tuhan adalah para petani dan hamba sahaya; mereka yang diusir dari masya-rakat, atas nama kegaiban yang abstrak itu sendiri. Oleh karena itu, konsep tuhan-person (*al-ilah–asy-syakhsy*) merupakan janji ke-bebasan menyeluruh dan pembentukan dunia baru di mana hubung-an-hubungan baru antara Allah dengan manusia, antara yang gaib dengan yang fisik, terbentuk. Itu adalah tuhan dari apa yang disebut dengan kelompok-kelompok yang melebihi batas. Kelompok ini disebut berlebihan hanya karena tergila-gila ketuhanan, maksudnya peradaban kebebasan dari yang sakral.

Di sini harus disinggung bahwa Allah—sebagaimana dalam pandangan kelompok-kelompok tersebut—berbeda dari tuduhan-tuduhan atau pendapat-pendapat yang berkembang, Ia bukanlah manusia sebagaimana manusia layaknya. Sekalipun kelompok-kelompok tersebut mengatakan bahwa Allah memiliki bentuk, atau bahwa Ia menampakkan kepada manusia sebagai manusia, namun Allah—sebagaimana dipahami kelompok ini—adalah satu person

dilihat dari sisi orang yang melihat, atau merupakan bentuk, bukan dari sisi hakikatnya. Hakikat Dia adalah konsep mutlak yang tidak mengambil bentuk, tetapi pada saat yang sama Ia merupakan bentuk dari sisi bahwa Ia hadir secara terus-menerus. Allah, sekalipun memiliki bentuk, namun tidak berjisim; atau, Ia memang jisim, namun bukan materiil sebab Ia bukan merupakan perwujudan dari suatu pribadi sebagaimana badan Ali atau Ahmad sebagai perwujudan dari substansi Ali atau Ahmad. Ia hanyalah jisim-simbol, dalam arti bahwa Ia merupakan konsep. Oleh karena itu, Ia senantiasa gaib sekalipun Ia selalu hadir untuk selamanya. Ia senantiasa merupakan yang lain: ketika ditunjuk, Ia bukanlah yang ditunjuk itu sendiri.

Format yang merealisasikan keterkaitan dengan Allah, mungkin dalam bentuk misteri, sebagaimana dalam Syi'ah Imamiyah, dan mungkin berupa format cinta sebagaimana dalam sufisme.[124] Dari sini, elemen mendasar dalam agama—menurut pengalaman sufi—tidak terletak pada praktik ritual keagamaan, maksudnya dalam menunaikan kewajiban, tetapi pada aktivitas merenungkan Allah dan di dalam menyingkapkan apa yang terkait antara Dia dengan manusia. Sebaliknya, manusia justru harus dapat memutuskan kaitannya dengan bentuk-bentuk ritual ibadah. Hal itu karena pengertian yang hakiki dari kaitan manusia dengan Allah bersifat misteri yang hanya terdapat dalam hati.

Dalam pengalaman sufi ada kekayaan tragis yang unik. Manusia ditarik oleh dua dunia, dan ia mampu untuk sampai pada sesuatu yang tidak terlihat hanya jika yang terlihat lenyap. Manusia seperti inilah yang mampu menanggulangi perasaan tragis. Manusia inilah manusia sufi sebenarnya, sebagai lawan dari manusia muslim dalam bentuk *salafiyah* tradisional. Sebab, manusia muslim ini tidak melihat

---

[124] Mengenai makna pengalaman sufi, lihat P. Nwyia, al-Niffari ou l'home en dialoque avec Dieu, dalam *le cahiers de l'oronte*, 3, (1965), hlm. 13–27; P. Nwyia, *Exegèse coranique et langage mystique*, (Beirut: Dâr el-Machreq Editeurs, 1970), hlm. 209–230 dan 311–389; P. Nwyia, *Ibn Atha Allah et la naissance de la confrèrie Sadilite*, (Beirut: Dâr el-Machreq Editeurs, 1972), hlm. 3–79.

adanya kaitan antara yang terlihat dengan yang tidak terlihat, antara dunia dengan Allah, kecuali kaitan keterpisahan secara mutlak. Yang terlihat, dalam pandangan manusia muslim ini, termasuk dalam alam yang secara substansial berbeda dari alam yang tidak terlihat, sementara yang terlihat dalam pandangan sufi adalah bentuk dari yang tidak terlihat dan salah satu bentuk manifestasinya.

Dialektika antara yang terlihat dengan yang tidak terlihat bukan hanya memperlihatkan dimensi-dimensi baru yang kaya dalam pemikiran, melainkan juga menyingkapkan diemensi-dimensi baru yang kaya dalam bahasa dan puisi, dan dalam pengalaman kreatif pada umumnya. Dalam metafora, dimensi ini—pada tataran kreativitas puisi—sangat tampak. Sebenarnya, metafora hanya nama lain dari interpretasi; dalam arti bahwa ia merupakan format artistik dari situasi umum pemikiran yang disingkapkan oleh interpretasi. Sebagaimana memerangi interpretasi, kelompok *salafiyah* tradisional juga memerangi metafora. Dalam perspektif mereka, yang lama adalah yang hakiki, dan yang hakiki tidak akan dapat diekspresikan melalui metafora, bahkan oleh yang hakiki. Semua yang ada dalam Al-Qur'an merupakan hakiki. Oleh karena itu, ujaran Allah bersifat hakiki, bukan metafora. Allah tidak menggunakan metafora. Mempergunakan metafora, dalam pandangan *salafiyah* tradisional, menunjukkan kelemahan dalam menggunakan sarana kebahasaan. Allah adalah pencipta bahasa dan mengetahui posisi kata. Selain itu, metafora termasuk dalam persoalan melebih-lebihkan dan imajinatif; dalam arti termasuk dalam persoalan tindak membohongi, [yang mana hal itu merupakan-*ed.*] sesuatu yang tidak dapat terjadi pada ujaran Allah. Oleh karena itu, metafora tidak diperkenankan terjadi pada ujaran Allah.

Pada dasarnya, apa yang diupayakan oleh sebagian ulama untuk disebut sebagai metafora Al-Qur'an adalah hakiki, namun kita tidak mengetahui intinya. Umpamanya: Yang Maha penyayang bersinggasana di atas Arasy, adalah hakiki, bukan metafora. Akan tetapi, jika bersinggasana merupakan hakiki maka kita pun tidak mengetahui

seperti apa dan bagaimana.[125] Demikianlah, puisi yang terbaik adalah puisi yang kata-katanya sejajar dengan maknanya, yaitu puisi yang tidak membutuhkan metafora. Sebab, jika puisi metafora maka ia akan mendekati tindak sihir. Sihir adalah menampilkan yang batil dalam bentuk yang benar. Oleh karena itu, ketika puisi merupakan sihir maka ia akan mendorong pada kejahatan dan kemaksiatan, dan bertentangan dengan agama.

Hanya saja, puisi dapat mempergunakan ilustrasi. Perbedaan antara ilustrasi dengan metafora sangat mendasar dan besar. Ilustrasi, yang mencakup perumpamaan, menyebutkan sesuatu dengan segala kondisi dan keadaannya hingga mirip dengannya dan merepresentasikannya bagi indera. Bentuk ilustrasi yang paling bagus adalah ilustrasi yang dapat membalikkan sesuatu yang hanya didengar menjadi dapat dilihat.[126] Tujuan dari ilustrasi adalah menyingkapkan dan memperlihatkan, atau menjelaskan sesuatu yang rumit. Sementara itu, tujuan metafora adalah memperbanyak makna. Ia menyimpangkan kata dari makna asalnya ke kondisi kedua. Seolah-olah ia menyimpangkan kata dari yang sebelumnya meyakinkan menjadi dugaan atau kemungkinan, dari bermakna satu menjadi bermakna banyak. Ilustrasi mengkristalkan kondisi perasaan, sementara metafora menciptakan kondisi kemungkinan dalam bahasa yang sama dengan kondisi kemungkinan dalam perasaan. Ilustrasi menutup bahasa, sementara metafora membukanya.

Penolakan terhadap metafora, khususnya yang berkaitan dengan kajian kemukjizatan Al-Qur'an (*al-i'jâz Al-Qur'âni*), memunculkan pendapat bahwa bahasa adalah dua hal: makna yang bersifat mental dan kata-kata yang terucapkan. Makna tidak terciptakan, sementara kata-kata terciptakan. Akan tetapi, dalam rangka mensucikan Allah, kita tidak boleh mengatakan mengenai Al-Qur'an bahwa

[125] Lihat Muhammad Zaghlûl Salâm, *Atsar Al-Qur'an fî Tathawur an-Naqd al-Arabi*, (Mesir: Dâr al-Ma'arif, t.t.), hlm. 106–107.

[126] Ibn Rasyiq, *Al-Umdah fi Mahasin asy-Syi'r wa Adabihi wa Naqdihi*, (Beirut: Dar al-Jail), juz II, hlm. 294–295.

ia terciptakan atau tidak terciptakan. Pernyataan ini termasuk di antara persoalan yang tidak diperkenankan untuk dibicarakan lebih lanjut, dan harus dibiarkan menjadi urusan Allah semata. Meskipun demikian, pendapat ini berarti mengalihkan bahasa dari tataran alami ke tataran sistem budaya yang dilandasi wahyu. Barangkali, hal itu bermula dari keinginan para penganutnya untuk membedakan antara bahasa Al-Qur'an dengan bahasa puisi Jahiliah. Bahasa Jahiliah bersifat alamiah, sementara bahasa Al-Qur'an yang diwahyukan itu tidak boleh dikatakan "alamiah" sebagaimana bahasa Jahiliah. Dalam bahasa Al-Qur'an harus ada sesuatu yang lebih sekalipun ia memiliki kesamaan kata-kata yang diucapkan dan vokal-vokal yang terdengarkan. Sesuatu yang lebih tersebut berasal dari wahyu yang turun—pada gilirannya—dalam sistem yang sangat unik dan tidak dapat disamai oleh sistem kemanusiaan apa pun.

Kondisi bahasa Al-Qur'an yang mengambang seperti itu melekatkan pada bahasa sebuah karakteristik yang mengatasi manusia, suatu karakteristik metafisik sehingga kondisi ini memisahkan bahasa dari alam. Dengan ungkapan lain, bahasa tersebut lebih dikaitkan dengan wahyu ketuhanan daripada dikaitkan dengan akal manusia. Dari sini, muncul semacam kontradiksi antara bahasa dengan alam.

Berseberangan dengan alam, muncul wahyu-bahasa. Bermula dari sini muncul berbagai kontradiksi. Alam senantiasa baru, namun wahyu-bahasa itu *qadîm* dan senantiasa sempurna. Alam adalah kanak-kanak, sementara wahyu-bahasa sudah matang. Alam bertentangan dengan akal, sementara akal harus mendukung wahyu-bahasa. Alam bersifat watak, sedangkan wahyu-bahasa merupakan pikiran atau akal *ilâhi*. Alam merupakan penderitaan hidup, sementara wahyu-bahasa merupakan gubahan, maksudnya keterampilan dan seni. Alam bersifat bebas, sementara wahyu-alam merupakan syari'ah dan sistem. Alam merupakan kemungkinan dan proses berkembang, sementara wahyu-bahasa adalah suatu keniscayaan, kemapanan, dan keabadian. Terakhir, alam tidak berhingga, sedangakan wahyu-bahasa merupakan puncak, tidak ada wahyu setelahnya.

Dari sini, kembali ke orisinilaitas atau tradisi, dalam perspektif konservatif (*ittibâ'î*), berarti kembali pada wahyu-bahasa, maksudnya ke yang *qadîm*, yang sempurna, bukan kepada alam. Dari sini pula dapat dipahami bagaimana orang Arab, menurut perspektif ini, sudah termuat dalam bahasa, dan bagaimana kekuatan pertamanya, politik dan budayanya, hanya merupakan kekuatan retorik. Dari sisi ini, retorika bukan merupakan atribut, melainkan substansi. Untuk menegaskan hal itu, aktivitas orang Arab di tiga abad pertama, lebih ditujukan pada upaya teorisasi dan pembakuan bahasa daripada ditujukan untuk menyemburkan pemikiran dan kehidupan, dan membukakan kekuatan-kekuatan yang terkandung dalam dua hal tersebut. Bahasa telah menempati posisi alam sehingga ia menjadi luapan yang percuma tanpa batas, bahkan ia menjadi permainan. Demikianlah, dapat ditangkap bahwa karakteristik bahasa Arab pertama terletak pada retorika atau keindahan bahasa, bukan pada puitika, atau terletak pada keindahan bahasa sebelum pada puitika. Seni Arab, umpamanya, bukanlah puisi itu sendiri, melainkan keindahan bahasa.

Berdasarkan hal di atas, dapatlah dikatakan bahwa kebenaran—dalam perspektif *ittiba'i*—adalah sistem bahasa, dalam arti bahwa manusia ada dalam "aku" kebahasaan, apabila boleh dikatakan demikian. Setiap orang Arab, dalam pandangan ini, tinggal dalam rumah kebahasaan yang memuat seluruh alam. Dalam bahasa politik-sosial, rumah ini adalah umat. Umat merupakan kekuatan keterpisahan dari alam dan keterkaitan dengan bahasa. Setiap keterpisahan dari alam dalam rangka keterkaitan dengan bahasa akan memunculkan suatu budaya tipologis, repetitif, suatu budaya yang didasarkan pada kaidah: perintah dan larangan. Dengan kata lain, satu budaya yang mapan muncul dari satu yang juga mapan.

Pengalaman sufi yang menyatukan antara yang lahir dengan yang batin, objek dengan subjek, manusia dengan Allah, merupakan satu-satunya jenis gerakan kembali ke alam. Pengalaman ini mengatasi satu yang ditunggalkan, dan menekankan satu yang banyak.

Pengalaman ini masuk ke dalam alam dan keluar dari budaya; dalam arti menyimpang dari kaidah dan tenggelam dalam kebebasan.

Berpikir atas dasar kesatuan yang ditunggalkan, berdasarkan satu yang tunggal, senantiasa merupakan repetisi sebab yang satu tidak akan berubah kecuali pada yang satu. Berpikir semacam ini akan menyebabkan pikiran ditolak. Selain pemikiran mengenai kesatuan ini, pengalaman sufi juga menambahkan konsep ketidakberhinggaan, maksudnya kemungkinan dan proses berkembang. Demikianlah, yang ada menjadi dinamis yang senantiasa bergerak, sementara bentuknya menurut konsep "yang tunggal" senantiasa tetap. Karakteristik pengalaman sufi adalah kaitan yang terus-menerus antara berbagai pihak yang bertentangan, dan hal itu, secara substansial, merupakan karakteristik dari kreativitas.

Yang satu mengalihkan manusia menjadi yang satu yang menyamainya. Ia menggugurkan ketegangan dan kontradiksi yang terdapat dalam eksistensinya. Inilah yang menyebabkan dirinya menjadi suatu sistem yang legal dan jelas. Manusia senantiasa menjadi titik yang ditarik-tarik; dalam arti senantiasa kontradiksi, antara kesenangan dan kesedihan, permainan dan keseriusan, kekanak-kanakan dan kebijaksanaan. Oleh karena itu, manusia yang tidak mengandung kontradiksi, manusia paripurna yang diciptakan, menimbulkan cemoohan sebab ia bukan lagi manusia, melainkan boneka.

Jika sesuatu dapat menjadi sempurna hanya melalui lawannya maka hal itu berarti bahwa substansinya ada hanya bersama dengan yang lain. Artinya, substansi manusia dan budaya senantiasa bersifat persimpangan. Yang satu, pada dasarnya, ada dalam dirinya. Jika dirinya lewat maka yang satu juga lewat, murni. Dengan demikian, ia merupakan abstraksi murni, dan setiap yang abstraksi murni adalah nyaris tidak ada.

Demikianlah, dialektika antara yang lahir dengan yang batin memungkinkan terjadinya perubahan yang terus-menerus, dan perubahan ini menjadikan kita bergerak dari yang terhingga ke yang tak

terhingga, dari tipologis yang terbingkai ke dinamika yang menghapuskan setiap bingkai dan pola dalam rangka agar kecenderungan kreativitasnya tetap kokoh. Dari sini, isi dengan bentuk menyatu dalam ketidakberhinggaan gerak dan persimpangan.[127]

Dialektika ini juga memiliki pengaruh yang membuat perubahan pada wilayah bahasa dan cara-cara berekspresi. Abû Nuwâs dan Abû Tamâm mengalihkan persoalan kaitan antara kata dengan makna dari format lama yang mengatakan bahwa makna harus sepadan dengan kata, atau sebagaimana diungkapkan al-Jahizh: "Ujaran yang terbaik adalah yang maknanya berada dalam lahiriyah kata-katanya",[128] ke format berikut: kata terbatas, sementara makna tidak terbatas. Jika demikian, bagaimana mungkin membuat hubungan antara yang terbatas dengan yang tidak terbatas? Jawabnya adalah kita harus menjadikan kata sebagaimana makna tidak terbatas. Hal itu tidak berarti bahwa kita harus menciptakan kata-kata yang tidak dikenal kamus bahasa, tetapi kita mempergunakan bahasa dengan cara yang dapat menciptakan dalam setiap ungkapannya suatu dimensi yang menyiratkan bahwa ungkapan itu beranak-pinak dalam berbagai kata sedemikian rupa sehingga muncul bahasa kedua yang menyeimbangi bahasa pertama atau memasuki batinnya. Cara inilah yang merupakan metafora.

---

[127] Dari sini pula muncul perbedaan antara apa yang disebut oleh kaum sufi dengan *ibârah* dengan *isyârah*.

[128] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz I, hlm. 97. Ada pernyataan-pernyataan yang serupa mengenai istilah *bayân*, yang dipergunakan al-Jâhizh sebagai sandaran, dan yang ia adopsi, di antaranya adalah pendapat Ja'far bin Yahya mengenai *bayân*, yaitu: "apabila sebutan (kata, bahasa) menyoroti makna, menjelaskan signifikansi, melepaskan kita dari bias dan kita tidak perlu menggunakan akal, dan yang pasti tidak membutuhkan takwil". Pendapat lain adalah pendapat al-Ashma'i: "Orang yang ahli *bayân* adalah orang yang dapat menjelaskan tanpa bantuan penjelasan lain". Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz I, hlm. 118. Pendapat orang yang tidak dikenali namun diadopsi oleh al-Jâhizh: "Suatu ujaran tidak berhak disebut *balâghah* sebelum maknanya mendahului lafalnya, dan lafalnya mendahului maknanya sehingga ungkapannya tidak lebih cepat diterima telinga daripada maknanya yang diterima hati". Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyin*, juz I, hlm. 127. Ar-Rummâni mendefinisikan *al-bayân* sebagai "menghadirkan makna ke dalam pikiran secepat gerak persepsi", dan sebagai "menyingkapkan makna hingga ditangkap hati tanpa dipikirkan". Ibn Rasyiq, *Al-Umdah*, juz I, hlm. 254.

Metafora adalah makna yang tidak dapat diutarakan oleh lahiriah kata. Metafora dalam ranah puisi itu seperti interpretasi dalam ranah pemikiran. Sebagaimana interpretasi menyingkapkan makna sama yang sebenarnya, metafora menyingkapkan makna batin di balik kata. Metafora mempergunakan kata di luar makna sebenarnya; seolah-olah kita menghasilkan sesuatu dari luar tambang aslinya. "Sesuatu yang berasal dari luar tambangnya terasa asing. Semakin asing maka akan semakin jauh dari anggapan; semakin jauh dari anggapan akan semakin indah; semakin indah akan semakin menakjubkan; dan semakin menakjubkan akan semakin kreatif. Oleh karena itu, sebagian orang lebih mengutamakan sesuatu yang bersifat eksternal daripada yang mengakar, lebih mengutamakan yang pinggir daripada yang dalam".[129]

Demikianlah, muncul bahasa puitika baru yang tidak hanya mengilustrasikan yang lahiriah saja, tetapi juga menyingkapkan makna atau interpretasinya pada jiwa. Oleh karena itu, tujuan ujaran tidak hanya mendengarkan, tetapi juga berubah menjadi menyingkapkan: tujuannya tidak hanya menjadikan ujaran menjadi berita yang meyakinkan, atau untuk mengajarkan, tetapi juga menjadikan ujaran sebagai kemungkinan, atau imajinasi. Bahasa puitika, berangkat dari pengalaman Abû Nuwâs dan Abû Tamâm, tidak menampilkan sesuatu atau peristiwa, tetapi menampilkan isyarat-isyarat dan imajinasi-imajinasi. Bahasa puisi tidak bertujuan agar bahasanya sejalan antara tanda dengan petandanya; sebaliknya, ia bertujuan menciptakan antara keduanya satu dimensi yang menyiratkan perbedaan, bukan kesamaan.

Dengan demikian, bahasa puisi tidak mengekspresikan hubungan objektif dengan sesuatu, tetapi hubungan subjektif, dan ini merupakan hubungan kemungkinan dan imajinasi. Segala sesuatu dalam hubungan tersebut tidaklah menembus kesadaran, tetapi gambaran kemungkinan tentang hubungan tersebut itulah yang

[129] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz I, hlm. 103–104.

menembus kesadaran. Bahasa puisi secara substansial adalah bahasa metaforis, bukan hakiki. Bahasa puisi bertentangan dengan bahasa seperti yang terdapat dalam perspektif konservatif (*ittibâ'i*). Hal itu karena hakiki, dalam konsep *ittibâ'i*, harus merupakan substansi bahasa puisi sebab yang hakiki itulah yang merupakan substansi bahasa Qur'ani. Sementara kami melihat bahwa kemungkinan, maksudnya metafora, dalam perspektif aliran progresif (*mutahawwil* ), merupakan substansi bahasa puisi.

Penjelasan ini, pada tataran ekspresi puitik, menimbulkan tiga perubahan besar. *Pertama,* pendapat yang menyatakan bahwa imajinasi merupakan asal usul alam, atau "asal usul dari semua alam", sebagaimana pandangan sufisme.[130] Perubahan *kedua* muncul dari yang pertama, yaitu menjadikan "penyimpangan dari kebiasaan" sebagai ukuran dalam menilai pengalaman. Barangkali, ad-Dailami menjadi contoh terbaik dari sarjana yang mengungkapkan ukuran ini dalam sebuah pernyataan yang ia katakan: "Karya-karya yang menyimpang dari kebiasaan menunjukkan bahwa pembuatnya memiliki keahlian khusus di dalam mencipta sebab apabila seseorang melihat karya yang berbeda dari karya-karya lainnya, ia akan diseret oleh kekuatan karya yang bersifat evaluatif sedemikian rupa sehingga ia menyetujui pembuatnya. Hal itu karena keindahan yang dimiliki suatu karya melalui suatu keterampilan, pada dasarnya, hanya konsep dari pembuatnya yang dilekatkan pada karyanya, bukan konsep dari dirinya sendiri. Sebab, andaikata konsep itu berasal dari dirinya sendiri niscaya keindahan itu sudah ada sebelum karya sang pembuat itu ada. Sebagai contoh dari apa yang kami katakan adalah bahwa seandainya kain sutera yang dihiasi dengan indah tidak mendapatkan keindahan dari pembuatnya, niscaya ia hanyalah air liur dari ulat yang menjijikkan. Karena sang pembuatnya telah meletakkan keindahan padanya maka keindahan itu ya keindahan itu sendiri.

[130] At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz II, hlm. 351–353. Dari sini, patut disinggung pentingnya "dunia ide".

Ketahuilah bahwa sang pembuat, ketika memiliki keahlian tersendiri yang membedakannya dari pembuat-pembuat yang lain, dan melalui sentuhan-sentuhannya, ia dapat membuat karyanya berbeda dari yang lain sehingga hasil karyanya menjadi bukti akan keahliannya bagi siapa saja yang melihat dan mencarinya. Hal itu karena orang yang melihat, tatkala melihatnya, akan mengenali karyanya tanpa melalui orang lain yang memberitahunya. Jika sang pembuat tidak memiliki keahlian khusus dan tidak dapat membuat karyanya berbeda dari yang lain maka ia tidak akan dikenali sebab karya tersebut menjadi karya biasa, dan karya-karya biasa tidak dapat memberitahukan siapa penciptanya karena karya tersebut bisa jadi karya dari salah satu di antara berbagai orang yang membuat. Jika karya orang yang ahli di antara kita saja mendapatkan tempat seperti ini, lantas bagaimana posisi pencipta yang ciptaannya sangat berbeda dari umumnya, dan keluar dari kemampuan umumnya?"[131]

Perubahan *ketiga* adalah menyimpang dari kerangka yang berlaku. Bentuk bukan lagi menjadi sesuatu yang menentukan *qashîdah* secara eksternal, melainkan penyimpangan (dari bentuk) itulah yang justru menjadi kekuatan yang memunculkan eksistensi yang dicapai berkat tindak kreativitas.

Dalam perspektif ini, penyair menyiapkan waktu dan ruang untuk menata sesuatu yang konkret; bukan dalam pengertian waktu dan ruang menjadi dua kerangka eksternal bagi yang konkret yang dikaitkan dengannya, melainkan dalam pengertian bahwa memproduksi sesuatu yang konkret dan menatanya dalam ruang dan waktu berarti memproduksi ritme-ritme dan menatanya dalam kalimat-kalimat, sesuatu yang tunggal. Satu *qashîdah* bukan dalam suatu zaman, melainkan ia merupakan zaman atau bagian dari zaman; dalam arti bahwa ia memiliki kelangsungan yang unik, yaitu sebagai diri, dan *wazan* (meter) hanyalah ciri-ciri yang bersifat eksternal.

[131] Abû al-Hasan Ali bin Muhammad ad-Dailami, *Kitâb 'Athf al-Alif al-Ma'lûf ala al-Lâm al-Ma'thûf*, ed. G. C. Vadia, (Kairo: al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransi li al-Atsâr asy-Syarqiyah, 1962), hlm. 109.

Ruang dan waktu merupakan dua dimensi internal dalam karya seni, dalam pengertian bahwa kita dapat mengatakan suatu patung, umpamanya, menyebarkan dan membuka cakrawala, bahwa *qashîdah* memperlebar batas-batas kedalaman dan menyatukan berbagai waktu dalam satu momen.

Jadi, bentuk bukan merupakan sesuatu yang muncul dari luar untuk membentuk yang konkret. Sebaliknya, ia berada dalam sesuatu yang konkret. Ia bukan merupakan sesuatu yang lain. Bentuk hanyalah cara yang dipakai untuk merealisasi sesuatu yang konkret tersebut agar dapat ditangkap. Oleh karena itu, bentuk bukanlah kerangka atau batas-batas eksternal dengan berbagai garis-garis dan lekak-lekuknya, melainkan merupakan keseluruhan dari yang konkret, dalam arti bahwa ia membentuk sesuatu yang objektif dari satu sisi, dan merepresentasikan serta mengilustrasikan sesuatu di sisi lain. Dari sisi ini, sesungguhnya ia merupakan makna: pemikiran yang menjadikannya terwujud dalam penampilan, dan kepadanya disematkan sedikit keabadian. Bentuk merupakan nafas dari *qashîdah*. Ia bukan merupakan citra dari *qashidah* sebagai "objek", melainkan citra dari hubungan penyair dengan dunia melalui *qashidah* tersebut. Demikianlah bentuk menyebar dalam imajinasi. Ia merupakan lobang di mana kita memasukkan dalam kerajaan yang tidak meyakinkan—bukan ruang ataupun pemikiran, sejumlah citra yang ingin memunculkan diri.[132]

**15**

Sebagai kesimpulan dapat dikatakan bahwa kecenderungan pada kemapanan (*ats-tsabât*), sebagaimana terlihat gejala-gejala dan contoh-contohnya, membangun kehidupan, manusia, dan budaya atas dasar keimanan mutlak yang tidak berubah. Yang mutlak merupakan prototipe, dan setiap sikap yang memegang teguh prototipe menyiratkan kegigihan untuk melupakan subjek, persamaan dan

[132] Mengenai hal ini lihat, H. Focillon, *Vie des Formes*, (P.U.F. Paris, 1964).

kemiripan. Melupakan subjek, tentunya, menyiratkan sikap melupakan kekuatan-kekuatan kreatifnya: imajinasi, angan-angan, dan segala apa saja yang dituangkan oleh kedua kekuatan ini. Orang yang memegang teguh model tidak akan memerhatikan apa yang mungkin akan terjadi, tetapi memperhatikan apa yang telah terjadi dan apa yang menjadikan apa yang telah terjadi dapat tetap berlangsung dan semakin mengakar. Di sini, dorongan bukan merupakan dorongan untuk maju menuju apa yang tidak diketahui, melainkan dorongan untuk menuju apa yang diketahui agar dapat menarik kembali. Hal ini mengandung arti bahwa gerakan merupakan gerakan mundur, bukan bergerak maju. Bahkan, orang yang memegang erat model dan kesempurnaannya akan berpikir dan bertindak dengan keyakinan bahwa ia didahului oleh sesuatu yang sulit atau tidak mungkin dilampaui. Ia akan berpikir dan bertindak seolah-olah sebagai tertuduh yang menerima tuduhan yang diarahkan kepadanya, kemudian ia menghentikan upayanya untuk membersihkan diri dari apa yang telah ia lakukan atau yang mungkin ia lakukan, yang bisa jadi akan merusak citra masa lalu yang diidolakan. Dalam hal ini, ia akan merasakan tenang, dan ia merasa bahwa ia telah mengatasi masa yang senantiasa menggelitiknya untuk merosot jatuh. Dari sini, ia senantiasa menyalahi alur zaman, hanya karena ia ingin anti zaman sebagaimana citra masa lalu yang diidolakan. Zaman, dalam kesadarannya dan yang terkait dengan zaman, menjadi kabut yang menggumpal, namun segera saja kabut itu berserakan. Ia menjadi awan yang berlalu. Ia menjadi tetap yang tidak terkait dengan akibat, bahkan dengan sebab sekalipun. Tidak pula terkait dengan cabang, bahkan dengan asal sekalipun. Tidak pula dengan alam bahkan dengan Allah sekalipun.

Sementara itu, kecenderungan *tahawwul* berusaha untuk menjadikan manusia sebagai poros yang di sekitarnya segala sesuatu berputar, dan menjadikan alam sendiri sebagai kreativitas kemanusiaan. Demikianlah, manusia menjadi tujuan. Manusia merupakan masa mendatang yang senantiasa akan datang. Hal itu karena ia senantiasa mengacu pada kemungkinan yang selalu terlepas darinya.

Budaya tidak lagi diingat atau ditarik dari masa lalu, atau gambaran dari apa yang telah terjadi, tetapi ia menjadi proyek simbolik, yang terbuka untuk masa depan, menyingkapkan kekuatan dan potensi-potensi kreatif manusia.

Selain itu, menekankan pada prinsip *tahawwul* menyiratkan adanya penekanan pada dialektika berbagai pihak yang tidak saling menafikan satu sama lain, tetapi sebaliknya, berbagai pihak saling melengkapi satu sama lain. Pemikiran manusia tidak akan dilahirkan kecuali dalam situasi berseberangan dengan pemikiran manusia lainnya. Jika tidak ada kontradiksi maka tidak akan ada pemikiran, yang ada hanya taklid. Kalaupun ada pemikiran, paling hanya sebatas komentar dan tafsir.

Pada gilirannya, penekanan ini menyiratkan penekanan pada jenis, bukan kuantitas. Ini berarti bahwa perbedaan antara masa lampau dengan masa depan merupakan perbedaan jenis, bukan kuantitas, dan bahwa sejarah tidak berulang, bahwa berbagai peristiwa itu berbeda-beda, bahwa berbagai persoalan tidaklah serupa, bahwa pemahaman dan upaya mengekspresikannya tentunya berbeda dari masa lampau dengan segala perspektifnya.

Yang berbeda dalam kaitannya dengan pembicaraan *ats-tsâbit wa al-mutahawwil* adalah bahwa ketika kita berusaha, kita bangsa Arab yang hidup di abad XX, untuk mengkaji tradisi masa lalu kita, sebenarnya yang menarik bagi kita adalah karya yang terkait dengan kecenderungan *tahawwul*, yaitu karya yang ditolak oleh para moyang kita di zaman dulu, dengan satu atau lain bentuk, dan sampai saat ini kecenderungan tersebut masih tetap berada di luar struktur dasar masyarakat Arab. Kita adalah suatu umat yang disatukan oleh hal-hal yang kita warisi, kemudian kita pelihara dan kita lestarikan dalam berbagai institusi politik sosial, namun ketika kita mencari dalam umat ini cahaya yang menerangi masa depan, kita tidak mampu untuk melihatnya kecuali di luar institusi-institusi tersebut. Itulah kondisi kita di masa lampau, dan kondisi itu pula yang senantiasa

kita hadapi untuk saat ini. Dalam hal ini ada petunjuk yang mengarahkan kita pada dasar persoalan, bukan hanya dalam budaya Arab saja, melainkan dalam kehidupan Arab seluruhnya. Inilah yang ingin saya paparkan dalam kajian ini dari sudut hubungan antara *ats-tsâbit wa al-mutahawwil*.

Beirut 1973

Bagian Pertama

# AKAR KEMAPANAN

# Kemapanan dalam Persoalan Kepemimpinan Politik

## 1

Berbagai riwayat dengan beragam rawi dan redaksinya sepakat bahwa menjelang meninggal dunia, nabi ingin menetapkan penggantinya kepada seseorang yang ia pilih sendiri, namun keinginan tersebut tidak terwujud.[1] Selain itu, disepakati pula bahwa

[1] Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr ath-Thabari, *Târîkh ar-Rusul wa al-Mulûk* (*Târîkh ath-Thabari*), juz III, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969), hlm. 189, 193, dan 194. Salah satu riwayat menyebutkan bahwa ketika sedang sakit keras, nabi mengatakan: "Alirkanlah kepadaku tujuh timba dari berbagai sumur hingga aku dapat keluar menemui masyarakat kemudian aku dapat menunjuk pengganti untuk mereka". Menurut riwayat lain, ketika sudah sakit keras, beliau mengatakan: "Datanglah kalian kepadaku, saya akan memberikan sebuah wasiat yang (dengan wasiat itu) selamanya kalian tidak akan sesat sepeninggalku". Riwayat tersebut menambahkan: "Kemudian mereka bertikai, dan tidak selayaknya ada pertikaian di dekat nabi. Mereka berkata: Ada apa dengan dia? Apakah dia mendiamkan (kami)? Berilah dia pemahaman. Mereka kemudian kembali menemui beliau. Beliau berkata: biarkan aku sebab kondisi yang aku alami ini lebih baik daripada sesuatu yang kamu minta padaku. Beliau kemudian mewasiatkan tiga hal. Beliau berkata: Usirlah kaum musyrikin dari Jazirah Arab, berilah delegasi hadiah (cendera mata) sebagaimana yang pernah aku lakukan kepada mereka. Beliau diam, sengaja tidak mengatakan yang ketiga. Atau, perawi mengatakan: kemudian saya lupa yang ketiga". Lihat pula Abû Abdillâh Muhammad bin Ismâ'îl bin Ibrâhîm bin al-Mughîrah (w 256 H./780 M.), *Shahîh al-Bukhâri*, juz VI, (Kairo: Dâr Mathâbi' asy-Sya'b, t.t.), hlm. 11–12.

Dalam *Shahîh Bukhâri* tersebut disebutkan: "Menjelang nabi menghadap ajalnya, sementara di rumahnya banyak orang, beliau berkata: Kemarilah, saya akan menuliskan wasiat untuk kalian yang dengan wasiat itu kalian tidak sesat. Sebagian perawi mengatakan bahwa Rasulullah sudah sakit parah, sementara di tangan kalian ada Al-Qur'an maka kita sudah cukup dengan Kitab Allah tersebut. Keluarga nabi berselisih pendapat dan mereka bertengkar. Di antara mereka ada yang berkata: Mendekatlah kalian agar beliau dapat menuliskan wasiat untuk kalian sehingga kalian tidak sesat setelahnya. Yang lainnya mengatakan pendapat yang lain. Setelah situasi menjadi

rapat di Saqîfah diadakan pada hari ketika nabi meninggal dan persiapan untuk mengurus jenazah dan menguburkan beliau belum selesai.[2] Adalah sahabat-sahabat Anshar yang pertama kali bergegas melakukan pertemuan. Mereka bermaksud menjadikan Sa'ad bin Ubâdah sebagai orang yang akan memegang urusan kaum muslimin sepeninggal nabi. Dalam hal ini mereka berdasarkan pada fakta bahwa

---

gaduh dan perselisihan pendapat semakin ramai, Rasulullah Saw. berkata: pergilah kalian semua. Ubaidillâh berkata; Ibn Abbâs berkata: suatu bencana yang sangat besar ketika nabi tidak jadi menuliskan wasiat untuk mereka hanya karena mereka berselisih dan gaduh". Dalam riwayat lain dari Sa'id bin Jubair: "Ibn Abbâs pada hari Kamis berkata: ada apa dengan haris Kamis, Rasulullah mengalami sakit berat. Kemudian beliau berkata: "Datanglah kalian kepadaku, saya akan memberikan sebuah wasiat yang (dengan wasiat itu) selamanya kalian tidak akan sesat sepeninggalku". Kemudian mereka bertikai, dan tidak selayaknya ada pertikaian di dekat nabi. Mereka berkata: Ada apa dengan dia? Apakah dia mendiamkan (kami)? Berilah dia pemahaman. Mereka kemudian kembali menemui beliau. Beliau berkata: biarkan aku sebab kondisi yang aku alami ini lebih baik daripada sesuatu yang kamu minta padaku." (*Ibid.*, juz VI, hlm. 11). Lihat Abû Abdillâh Muhammad bin Sa'ad bin Manî' az-Zuhri al-Bashri (w. 230 H./845 M.), *Thabaqât ash-Shahâbah wa at-Tabi'în wa al-'Ulamâ'* (*Thabaqât Ibn Sa'ad*), (Beirut: Dar Shadir, 1957), juz II, Bab tentang wasiat yang ingin ditulis oleh nabi untuk umatnya, hlm. 243–244. Dalam bagian tersebut ada riwayat Umar bin Khathab: "Kami berada di dekat nabi, dan antara kami dengan kaum perempuan ada pembatas yang menutupi. Rasulullah Saw. berkata: Mandikanlah aku dengan tujuh timba, dan berikan kepadaku kertas dan pena. Aku akan menuliskan wasiat untuk kalian, yang dengan wasiat itu kalian tidak akan sesat selamanya. Para perempuan berkata: Penuhilah keinginan Rasulullah. Umar berkata: Bersembunyilah kalian sebab kalian orang-orang yang dekat dengannya (nabi), jika beliau sakit kalian menjaga sehingga kalian tidak tidur, dan jika beliau sehat kalian memeluknya. Rasulullah Saw. berkata: Mereka lebih baik daripada kalian". Dalam sebuah hadits Jabir: Menjelang meninggalnya, nabi meminta kertas untuk menulis wasiat buat umatnya yang menjadikan mereka tidak akan sesat dan disesatkan. Akan tetapi, mereka membuat gaduh di dekat nabi sehingga nabi menolak menerima kertas". (*Ibid.*, hlm. 244).

Dalam sebuah hadits lain yang diriwayatkan oleh Ibn Abbâs dari Ikrîmah disebutkan bahwa pada saat sakit yang membawanya meninggal, nabi berkata: Bawakan untukku pena dan kertas, saya akan menulis untuk kalian wasiat yang dengannya kalian tidak akan sesat selamanya. Umar bin Khathab berkata: untuk siapakah kota-kota (yang direbut dari tangan) Romawi? Rasulullah Saw. sebelum meninggal telah membebaskan kota-kota tersebut, dan seandainya beliau meninggal, kita akan menunggunya sebagaimana Bani Israil menunggu Musa. Zainab, istri Nabi Saw. berkata: Tidakkah kalian mendengar nabi memberikan janji kepada kalian? Mereka kemudian gaduh. Beliau berkata: Pergi kalian semua. Setelah mereka pergi, nabi meninggal di tempatnya". Ibn Sa'd, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, juz II, hlm. 244. Lihat pula Abû al-Hasan Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairi an-Naisâbûrî (w. 261 H./885 M.), *Shahîh Muslim*, (Kairo: t.p., 1334), juz V, hlm 76. Dalam riwayat tersebut terdapat: "Bawakan untukku papan dan pena, saya akan menulis untuk kalian wasiat, di mana kalian tidak akan sesat selamnya dengan wasiat itu. Mereka berkata: Sesungguhnya Rasulullah mendiamkan kita".

[2] Abû Jarîr ath-Thabari, *Târîkh ath-Thabari*, juz III, hlm. 201–206 dan 218–223.

mereka merupakan kelompok pertama yang menerima agama (Islam), dan berdasarkan kelebihan-kelebihan lain, sebagai akibat dari fakta tersebut, yang tidak dimiliki oleh suku Arab mana pun.[3] Mereka memperkuat posisi mereka dengan menunjukkan bahwa nabi dalam rentang masa yang panjang terus-menerus menyeru masyarakatnya untuk mengimani satu tuhan, namun yang beriman hanya segelintir orang saja yang di antara mereka tidak mampu melindunginya atau memperkuat agama baru. Ini merupakan keistimewaan tersendiri bagi sahabat Anshar. Oleh karena kekuatan Ansharlah bangsa Arab dapat tunduk kepada Islam. Fakta inilah yang mendorong Sa'ad bin Ubâdah untuk mengatakan di hadapan mereka: "Peganglah erat-erat masalah ini sebab itu memang merupakan kelebihan kalian sendiri".[4]

Ketika sebagian di antara mereka mempertanyakan tentang apa yang akan mereka lakukan apabila sahabat-sahabat Muhajirin menolak pendapat mereka tersebut, sebagian kelompok lainnya mengatakan: Kalau demikian, kita akan katakan: "Dari kami ada seorang pemimpin, dan dari kalian demikian pula. Kami tidak akan pernah menerima kecuali dengan syarat ini." Sa'ad bin Ubâdah mengatakan: "Sikap seperti ini merupakan awal kelemahan".[5] Dengan pernyataan ini sebenarnya ia ingin menegaskan bahwa kekhalifahan nabi merupakan hak sahabat Anshar saja, sebuah hak yang tidak seorang pun dibenarkan untuk merebutnya.

Adalah Umar yang pertama kali mendengar berita tentang berkumpulnya sahabat-sahabat Anshar tersebut. Oleh karena itu, ia kemudian menemui Abu Bakar yang berada di rumah nabi bersama Ali yang "senantiasa sibuk menyiapkan jenazah Rasulullah". Umar meminta Abu Bakar untuk keluar menemuinya. Abu Bakar menjawab: "Saya sibuk", namun Umar mendesak dengan mengatakan: "Telah

---

[3] *Ibid.*, juz III, hlm. 218

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, juz III, hlm. 219.

terjadi suatu hal yang mengharuskan kehadiranmu". Abu Bakar keluar dan pergi dengan ditemani Umar menuju pertemuan tersebut. Bersama mereka berdua ada Abû Ubaidah bin al-Jarrâh.[6] Umar menafsirkan sikap sahabat-sahabat Anshar dengan menyatakan: "Mereka hendak memisahkan kita dari asal usul kita, dan mereka mengambil kekuasaan kita".[7] Umar dalam pertemuan tersebut mengatakan kepada sahabat-sahabat Anshar: "Demi Allah, bangsa Arab tidak akan rela menjadikan kalian sebagai pemimpin mereka, sementara nabi mereka bukan berasal dari kalian. Akan tetapi, bangsa Arab tidak akan menolak apabila yang memegang urusan mereka adalah kelompok di mana kenabian berada pada mereka dan pemimpin mereka berasal dari kelompok tersebut".[8] Ia menambahkan lagi: "Hanya orang yang bergerak pada kebatilan, atau hanya orang yang cenderung pada dosa dan yang terperangkap dalam kehancuran, yang akan merebut kekuasaan Muhammad dari kami, kami adalah pelindung dan keluarganya".[9]

Abu Bakar memiliki sikap yang sama, namun dengan nada yang jauh lebih lunak. Ia mengatakan bahwa Allah telah "memberikan keistimewaan kepada sahabat-sahabat Muhajirin awal. Merekalah yang membenarkan, mengimani, menghibur, dan bertahan dengannya (nabi) dalam menghadapi penderitaan berat yang diberikan masyarakatnya kepada mereka dan juga sikap penolakan mereka terhadap sahabat-sahabat tersebut. Setiap orang menyalahkan mereka dan menghinakannya. Akan tetapi, mereka tidak merasa resah meskipun jumlah mereka sedikit, sekalipun masyarakat membenci mereka dan berkomplot untuk memusuhi mereka. Dengan demikian, merekalah orang pertama yang menyembah Allah di muka bumi, yang mengimani Allah dan rasul. Mereka adalah pelindung dan keluarganya. Mereka merupakan kelompok manusia yang paling berhak men-

---

[6] *Ibid.*, juz III, hlm. 201.

[7] *Ibid.*, juz III, hlm. 205.

[8] *Ibid.*, juz III, hlm. 220.

[9] *Ibid.*

dapatkan kedudukan itu daripada generasi setelahnya. Hanya orang yang zalim saja yang mencoba untuk merebutnya". Kemudian ia mengatakan kepada orang-orang Anshar: Wahai sahabat-sahabat Anshar, kalian adalah kelompok yang jasanya terhadap agama dan kepeloporan kalian dalam memeluk Islam tidak dapat diingkari. Allah merestui kalian sebagai pendukung agama dan rasul-Nya, dan menjadikan kalian sebagai tujuan hijrahnya serta menjadikan sebagian besar istri dan sahabatnya berasal dari kalian. Dengan demikian, menurut kami tidak seorang pun yang dapat menduduki kedudukan kalian setelah kedudukan kaum Muhajirin awal sebab kami adalah pemimpin, sementara kalian merupakan perdana menterinya".[10]

Ketika al-Hubbâb bin al-Mundzir memberikan sanggahan dengan mengatakan kepada kelompoknya sendiri (Anshar): "Kalian jangan berselisih pendapat, pendapat kalian akan lemah, dan kepentingan kalian akan lenyap. Jika mereka bersikeras dengan pendapat yang sudah kalian dengar maka dari kita ada pemimpin dan dari mereka pun demikian", atau dengan mengatakan: "Jika mereka menolak apa yang telah kalian minta, usirlah mereka dari negeri ini", Umar menjawab: "Kalau demikian, kamu akan dihinakan Allah". Al-Hubbâb menjawab: "Kamulah yang akan dihinakan".[11]

Demikianlah, perdebatan itu nyaris berubah menjadi pertengkaran. Basyîr bin Sa'ad bangkit dan mengumumkan: "Ketahuilah, Muhammad Saw. berasal dari Quraisy, dan masyarakatnya lebih berhak. Demi Allah, saya tidak diizinkan oleh Allah untuk merebut kekuasaan itu dari mereka selamanya. Bertakwalah kepada Allah, jangan berbeda dan jangan bertengkar dengan mereka".[12] Setelah itu, Umar dan Abû Ubaidah dengan segera membaiat Abu Bakar.

---

[10] *Ibid.*, juz III, hlm. 219–220. Dalam riwayat lain dikatakan: "Dari kami pemimpin-pemimpin, dan dari kalian perdana menteri-perdana menteri". Lihat *Ibid.*, juz III, hlm. 202.

[11] *Ibid.*, juz III, hlm. 220–221.

[12] *Ibid.*, juz III, hlm. 221.

Al-Hubbâb bin al-Mundzir menafsirkan sikap Basyîr bin Sa'ad sebagai bentuk kedengkian dan ketidaksenangannya apabila Sa'ad bin Ubâdah memegang kekuasaan: "Apakah kamu tidak senang apabila saudara sepupumu menjadi pemimpin?" Ia menjawab: "Tidak, demi Allah, saya tidak ingin menentang satu kelompok masyarakat yang memang benar-benar telah diberi hak oleh Allah".[13]

Diketahui bahwa sahabat Anshar terdiri dari dua suku, yaitu suku Aus dan Khazraj, dan bahwa Khazrajlah yang menginginkan Sa'ad bin Ubâdah untuk dijadikan sebagai pemimpin. Persoalan inilah yang membangkitkan harga diri suku Aus. Oleh karena itu, salah seorang tokoh mereka mengatakan kepada mereka: "Demi Allah, sekali saja kalian dipimpin oleh suku Khazraj, mereka akan senantiasa memiliki kelebihan atas kalian, dan selamanya mereka tidak akan memberikan bagian kepada kalian untuk berjalan bersama. Oleh karena itu, bangkitlah untuk membaiat Abu Bakar".[14] Mereka pun kemudian bangkit dan membaiatnya.

Ada dua riwayat mengenai sikap Sa'ad. Riwayat pertama mengatakan bahwa dia dipaksa untuk memberikan baiat. Ia mengatakan kepada Abu Bakar: "Wahai sahabat Muhajirin, kalian merasa dengki kepada saya apabila saya menjadi pemimpin, dan bahwa kamu dan masyarakat saya telah memaksa saya untuk memberikan baiat". Dikatakan bahwa jawaban atas hal itu adalah: "Seandainya kami memaksa kamu untuk memisahkan diri, kemudian kamu menjadi pimpinan satu kelompok maka kamu akan leluasa. Akan tetapi, kami memaksa kamu untuk bersatu sehingga tidak ada persoalan dalam hal ini. Seandainya kamu menarik diri untuk membangkang, atau kamu memisahkan diri dari satu kelompok, niscaya kami akan memenggal kepalamu".[15]

---

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*, juz III, hlm. 221–222.

[15] *Ibid.*, juz III, hlm. 223.

Riwayat kedua mengatakan bahwa ia tidak memberikan baiat, bahkan mengatakan: "Demi Allah, seandainya jin berserta manusia sepakat dengan kalian, aku tidak akan memberikan baiat kepada kalian".[16] Riwayat ini menambahkan bahwa masyarakat pada saat itu mulai menginjak-injak Sa'ad ketika mereka bergerak untuk memberikan baiat. Sebagian sahabat mengatakan: "Hati-hati, jangan sampai menginjak-injak Sa'ad". Umar mengatakan: "Bunuhlah dia, semoga Allah menghinakannya". Riwayat tersebut menambahkan bahwa Sa'ad pada saat itu memegang jenggot Umar, dan mengatakan kepadanya: "Demi Allah, seandainya Aku memiliki kekuatan sedikit saja, lebih dari sekadar kuat untuk berdiri, niscaya kamu akan mendengar raunganku yang akan melemparkan kamu dan sahabat-sahabatmu ke dalam lubang. Demi Allah, dengan cara demikian, saya akan menjadikan kamu bersama dengan kelompok manusia di mana kamu akan menjadi pengikut yang tidak dipatuhi di antara mereka". Riwayat tersebut akhirnya mengatakan: "Sa'ad tidak menjalankan shalat bersama mereka, tidak berkumpul dan berhaji bersama mereka, serta tidak melaksanakan thawaf bersama mereka. Tindakan ini ia lakukan sampai Abu Bakar meninggal".[17]

**2**

Peristiwa-peristiwa tersebut menjelaskan bahwa perselisihan tentang siapa yang mengganti nabi muncul menjelang beliau meninggal. Keengganan beliau untuk menyebut siapa yang menggantikannya, atau menjelaskan metode yang harus diikuti dalam memilih siapa yang menggantikannya, dan pada gilirannya, beliau memerintahkan kepada mereka yang hadir di rumah beliau untuk meninggalkannya, semua ini menjadi bukti nyata munculnya perselisihan tersebut, dan bahwa beliau tidak berkenan mengenai hal itu. Perselisihan dalam pertemuan di Saqîfah mengambil tiga bentuk: *pertama,* keberhakan sahabat Anshar atas kekhilafahan rasul sebab

---

[16] *Ibid.*, juz III, hlm. 222.

[17] *Ibid.*, juz III, hlm. 222–223.

merekalah kelompok yang paling awal mengimani dan mendukung Islam. *Kedua,* keberhakan suku Quraisy sebab mereka kerabat dan keluarga Muhammad. *Ketiga,* pluralisme kepemimpinan. Yang pertama bertumpu pada prioritas keagamaan murni, yang kedua bertumpu pada prioritas agama dan suku sekaligus, dan yang ketiga pada prioritas suku. Dalam tiga bentuk tersebut, fanatisme kesukuan berbaur dengan fanatisme keagamaan. Dengan kata lain, fanatisme keagamaan membaur dengan fanatisme politik. Dari sini, muncul otoritas kekhilafahan dalam buaian politik-keagamaan-kesukuan. Kenyataan ini memungkinkan untuk dikatakan bahwa klaim mengenai prioritas kedekatan dengan nabi tidak dipegang sebagai prinsip, tetapi sebagai sarana untuk mengalahkan Anshar. Seandainya prioritas tersebut menjadi prinsip keagamaan, niscaya yang berhak dengan khilafah adalah Bani Hasyim. Inilah yang disinggung oleh Ali bin Abi Thalib ketika ia menetapkan diri untuk membaiat Abu Bakar. Ia mengatakan kepada Abu Bakar: "Wahai Abu Bakar, sekalipun kami menolak kelebihan Anda, dan kami iri kepada Anda atas kebaikan yang diberikan Allah kepada Anda, namun semua itu tidak menghalangi kami untuk memberikan baiat kepada Anda. Meskipun demikian, kami melihat bahwa dalam masalah ini kami memiliki hak sehingga kalian telah memperlakukan kami sewenang-wenang". Satu riwayat mengatakan bahwa belum selesai Ali mengakhiri ucapannya, "Abu Bakar menangis".[18]

---

[18] *Ibid.*, juz III, hlm. 208. Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Ali, sebaliknya, tidak peduli dengan provokasi Abu Sufyan untuk melawan Abu Bakar ketika Abu Sufyan berkata kepadanya: Ada apa dengan segelintir orang-orang Quraisy itu. Demi Allah, kalau kamu memperkenankan, saya akan mengepung mereka dengan pasukan kuda dan manusia. Ali berkata kepadanya: Hai Abu Sufyan, selama kamu masih memusuhi Islam dan pemeluknya, sama sekali tindakan itu tidak menjadi masalah bagimu. Kami merasa bahwa Abu Bakar berhak untuk itu". Dalam riwayat lain dikatakan bahwa ketika masyarakat berkumpul untuk membaiat Abu Bakar, Abu Sufyan datang (kepada Ali) sambil berkata: Demi Allah, sungguh aku melihat rakyat jelata tidak dapat ditundukkan kecuali dengan darah. Wahai keluarga Abd Manaf, mengapa urusan kalian diberikan kepada Abu Bakar, di manakah dua orang yang tertindas dan terhinakan itu, Ali dan Abbas? Ia mengatakan: Hai ayah Hasan (Ali), ulurkan tanganmu, saya akan membaiat kamu. Ali menolak. Kemudian, dia (Abu Sufyan) mengucapkan puisi al-Mutalammis:

Semua ini menunjukkan bahwa pembaiatan terhadap Abu Bakar diiringi dengan kekerasan yang didasarkan atas nama hak ketuhanan terhadap kekuasaan, "hak yang diberikan Allah kepada mereka", seperti yang dikatakan oleh Basyir bin Sa'ad, dengan menunjuk kepada suku Quraisy. Praktik kekerasan terlihat nyata pada sikap Umar bin Khathab terhadap siapa saja yang menolak baik terhadap Abu Bakar seperti Sa'ad bin Ubâdah, dan terhadap siapa saja yang belakangan memberikan baiat seperti Ali, Zubair, dan yang lainnya. Ia "mendatangi rumah Ali yang pada saat itu ada Thalhah, Zubair, dan tokoh-tokoh Muhajirin. Ia mengatakan: Demi Allah, apakah saya akan membakar kalian atau harus memaksa kalian keluar untuk memberikan baiat. Zubair keluar menemuinya dengan menghunus pedang, namun ia terpeleset dan pedang pun lepas dari tangannya. Mereka kemudian menyerang dan memegangnya".[19] Riwayat lain mengatakan bahwa Umar datang dengan membawa Zubair dan Ali. Ia mengatakan: "Silakan kalian memberikan baiat dengan tulus, atau memberikan baiat dengan terpaksa".[20]

**3**

*Dan, ingatlah ketika Tuhanmu berkata: Sesungguhnya Aku akan menjadikan di bumi seorang khalifah;*[21] *Wahai Dawud, sesungguhnya Kami telah menjadikanmu sebagai khalifah di bumi.*[22] Dua ayat ini menegaskan bahwa manusia menggantikan Allah.

---

Hanya dua orang hina, pimpinan dan tokoh masyarakat,
yang berdiri di atas kehinaan yang ia inginkan
ini merupakan cerminan kehinaan sama sekali
dia terluka, tak seorang pun yang menangisinya

... kemudian Ali membentaknya, dan berkata: Demi Allah, sesungguhnya kamu, dengan mengatakan itu, hanya menghendaki kekacauan. Demi Allah, semalaman ini kamu mengharapkan kejelekan terhadap Islam. Aku tidak membutuhkan nasihatmu. Lihat *Ibid.*, juz III, hlm. 209).

[19] *Ibid.*, juz III, hlm. 202.

[20] *Ibid.*, juz III, hlm. 203.

[21] QS. al-Baqarah [2]: 30.

[22] QS. Shad [38]: 26.

Perbedaan antara kekhalifahan rasul dengan kekhalifahan manusia adalah bahwa yang pertama terjadi melalui kehendak langsung dari Allah. Di sini, manusia sedikit pun tidak memiliki hak untuk memilihnya. Sementara kekhalifahan manusia, sebagaimana yang dikonsepsikan oleh suku Quraisy, didasarkan pada pilihan yang deterministik terhadap seseorang dari kelompok Quraisy sebab khalifah secara deterministik bercorak Quraisy, dan karenanya setiap orang yang tidak memilihnya dianggap sebagai "durhaka",[23] murtad, atau sebagaimana dikatakan oleh Umar, sebagai orang yang cenderung pada dosa dan yang terperangkap dalam kehancuran".[24] Kata khalifah ditafsirkan sebagai pribadi yang "menggantikan Allah SWT. di dalam memberlakukan hukum-hukum dan melaksanakan kehendak-Nya dalam rangka menyemarakkan dan mengatur alam".[25] Dengan demikian, khalifah tidak hanya mengganti rasul, tetapi juga mengganti Allah.

Dari sini dapat dikatakan bahwa keistimewaan kesukuan, dalam masalah khilafah, mewujud dalam wujud Quraisy, fanatisme kesukuan mewujud dalam bentuk keberagamaan, dan kemenangan kesukuan mewujud dalam bentuk konsensus. Berangkat dari sini, khalifah berkata dan bertindak di bumi berdasarkan apa yang dituntut oleh langit. Sebagaimana kesukuan merupakan kekerasan atas nama suku, konsensus merupakan kekerasan atas nama kelompok, dan kekuasaan merupakan kekerasan atas nama agama.

---

[23] Abu Bakar berkata kepada Sa'd bin Ubâdah: "Hai Sa'ad, engkau tahu bahwa Rasulullah Saw. berkata, saat itu kamu duduk: Quraisy pemegang urusan ini. Oleh karena itu, manusia yang baik adalah yang mau mengikuti yang baik di antara mereka, dan orang yang jahat adalah orang yang mengikuti manusia yang jahat". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz III, hlm. 203.

[24] "... Kapan Abu Bakar dibaiat? Ia menjawab: Pada hari ketika Rasulullah Saw. meninggal. Mereka tidak ingin kalau dalam beberapa hari mereka dalam kondisi kekosongan pemimpin. Ia berkata: Apakah ada orang yang berbeda pendapat darinya? Ia menjawab: tidak ada, hanya orang yang murtad, atau mereka yang nyaris murtad dari kalangan Anshar seandainya Allah tidak menyelamatkan mereka". Lihat At-Thabari,*Tarikh ath-Thabari*, juz III, hlm. 207.

[25] *Mu'jam 'Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm*, cet. II, juz I, dengan arahan Lembaga Bahasa Arab, (Kairo: 1970), hlm. 365.

Demikianlah, khilafah merupakan kekuasaan mutlak. Atas nama kekuasaan, otoritas Arab, pada tataran sistem (kekuasaan), bergeser dari bingkai mayoritas Jahiliah ke bingkai kesatuan Islam. Konsekuensinya, pada tataran ekspresi, sistem (kekuasaan) bergeser dari bingkai kesukuan ke bingkai akidah. Sebagaimana akidah mengejawantah pada Quraisy, demikian pula otoritas terwujud pada mereka. Keterkaitan antara pemikiran, sebagai jalan dalam memahami dan mengekspresikan kehidupan, dengan sistem (kekuasaan) sebagai jalan untuk mengatur dan mengarahkan kehidupan, dimaksudkan sebagai kesatuan etnis-agama-budaya: pilar dari kesatuan tersebut adalah Arab, namun dengan kepemimpinan Quraisy; misinya adalah Islam, namun Islam sebagaimana yang diambil, dipelihara, dan dipraktikkan oleh Quraisy, perangkatnya adalah bahasa Arab, namun bahasa Arab sebagaimana yang diucapkan oleh Quraisy,[26] dan Al-Qur'an merupakan prototipenya yang paling sempurna. Demikianlah, "yang *qadîm*" yang bersifat *samawi* memiliki pasangannya: "yang *qadîm*" yang bersifat *ardhi*. Yang *qadîm ardhi* menjadi kriteria bagi pemikiran dan tindakan sekaligus.

## 4

Pertemuan di Saqîfah mempertegas apa yang ada sebelumnya dan yang terjadi pada saat itu bahwa khilafah (kekuasaan) merupakan persoalan awal dalam Islam, bahwa khilafah tersebut merupakan "perselisihan paling berat".[27] Oleh karena itu, pertanyaan "siapa yang menentukan?" merupakan pertanyaan pertama dan sangat penting.

---

[26] Lihat sejumlah riwayat dan hadits yang mengunggulkan Quraisy atas suku-suku Arab lainnya, yang dikumpulkan oleh Abd al-Ghina ad-Daqar dari sumber-sumber lama, dalam bukunya, *al-Imâm asy-Syafi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*, (Damaskus-Beirut: Dâr al-Qalam, 1972), hlm. 33–35. Sebagai contoh, "Satu orang Quraisy memiliki kekuatan yang sama dengan dua orang non-Quraisy. Ditanyakan kepada az-Zuhri: Apa maksudnya? Ia menjawab: Kebijakan pendapat" (*Musnad Ahmad*).

[27] Perselisihan paling mengerikan di kalangan umat Islam adalah perselisihan mengenai kepemimpinan sebab tidak pernah ada di sepanjang zaman pedang dihunuskan dalam Islam atas dasar kaidah agama sebagaimana yang pernah dilakukan atas dasar (perebutan) kepemimpinan.

Jelas pula bahwa di antara sebab-sebab pertama dari persoalan ini adalah bahwa nabi tidak menunjuk seorang pun setelahnya, dan bahwa beliau tidak mewarisi satu bentuk sistem tertentu mengenai kekuasaan atau sistem politik. Persoalan ini semakin kompleks karena persoalan ini memiliki keterkaitan dengan agama secara organik. Secara prinsip, keterkaitan ini berarti bahwa orang yang utama dalam Islam tentunya adalah orang yang paling utama untuk mendapatkan khilafah dan imamah, dan juga berarti bahwa khalifah memerintah berdasarkan perintah dan kehendak Allah. Demikianlah, secara *a priori* agama menyodorkan kepadanya kemungkinan untuk menjustifikasi semua yang dia lakukan di satu sisi, dan kemungkinan untuk meniadakan bentuk perlawanan apa pun terhadapnya di sisi yang lain.

"Perselisihan paling berat" ini mempertegas bahwa ide tentang negara, sebagaimana yang terbangun pada pertemuan di Saqîfah, kekuatannya tidak bertumpu pada kehendak bebas manusia, tetapi pada kehendak kelompok-kelompok tertentu, dan pada khalifah dari sudut bahwa ia merepresentasikan mereka di satu sisi, dan di sisi yang lain ia merupakan simbol dari pelaksanaan prinsip-prinsip Islam dalam bentuknya yang paling utama. Khalifah sudah ada sebelumnya dalam satu atau lain bentuk dari sisi bahwa ia secara legal adalah orang Quraisy, dan kewajiban masyarakat adalah membaiatnya, baik secara suka rela maupun terpaksa. Ini berarti bahwa berbagai persoalan besar, politik dan sosial, tidak diputuskan oleh kehendak umum, yaitu kehendak individu-individu merdeka yang sejajar, melainkan ditentukan oleh khalifah. Ada keharusan menentukan (atau menguasai) individu-individu, dan keharusan ini berasal dari luar kehendak mereka.

Khalifah adalah satu-satunya manusia yang dapat dikatakan sebagai yang bebas. Hal itu karena dia adalah "bapak" yang paling berhak memimpin "keluarga", dan yang paling tahu dan bijaksana daripada seluruh individu-individunya. Kebenaran mengikuti kehendaknya, pandangan dan keputusannya, bukan mengikuti hukum

objektif. Dalam perspektif ini, kebenaran tidak lagi merupakan atribut bagi subjek yang bebas, maksudnya bagi manusia sebagai manusia, tetapi menjadi pemberian yang diambil individu sebagai haknya sesuai dengan tingkat loyalitasnya pada kekuasaan. Jika kebenaran itu tidak bersifat universal dan merata maka nilai manusia tidak lagi karena ia sebagai manusia, tetapi sebagai musuh atau teman, muslim atau nonmuslim, Arab atau non-Arab. Semua kebenaran yang bersifat parsial atau relatif, tentunya merupakan kebebasan parsial atau relatif. Meskipun demikian, kebenaran parsial bukanlah kebenaran, dan kebebasan parsial bukanlah kebebasan. Keduanya hanya bentuk lain dari kezaliman dan perbudakan.

Keterangan di atas memberikan pengertian bahwa "perselisihan paling berat" tersebut tidak hanya terbatas pada persoalan kepemimpinan, tetapi lebih dari itu merambah ke persoalan-persoalan lain yang bersifat keagamaan, budaya, ekonomi, dan sosial. Wujud awal dari perselisihan tersebut bersifat kesukuan, yang berakhir dengan kemenangan suku Quraisy. Kemudian, sedikit demi sedikit manifestasi-manifestasi yang lainnya mulai memunculkan diri. Khalifah Umar menekankan hak kepemimpinan pada Quraisy dan bukan pada Bani Hasyim dengan dalih bahwa bangsa Arab tidak rela apabila kenabian dan kekhalifahan berada pada mereka.[28] Ia juga menegaskan bahwa "Arab merupakan materi Islam".[29] Dalam format musyawarah (tim) yang ia rencanakan berdasarkan pengalamannya sebagai orang yang mengenal seluk-beluk Quraisy dan posisi Bani Hasyim dalam suku tersebut semenjak zaman Jahiliah, Umar menegaskan bahwa khalifah merupakan orang yang dikehendaki oleh "mayoritas" dan

[28] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Umar berkata kepada Ibn Abbâs dalam sebuah pembicaraan antara keduanya: "Mereka tidak ingin kenabian dan kekhalifahan menyatu di tangan kalian". Dalam sebuah riwayat lain dikatakan: "Mereka tidak ingin memberikan kenabian dan kekhalifahan kepada kalian sehingga kalian dapat berbangga hati terhadap masyarakat kalian. Kemudian suku Quraisy menetapkan diri mereka sendiri, dan ternyata tepat dan benar". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 222–223).

[29] *Ibid.*, hlm. 192 dan 227.

yang mengikuti khalifah pertama dan kedua, di samping juga Al-Qur'an dan as-Sunnah.[30] Wajar apabila orang yang didukung oleh "mayoritas" belum tentu orang yang paling utama. Prinsip "mayoritas" tercermin pada konsep konsensus, dan terkait dengan diperkenankannya mempergunakan kekerasan, bahkan membunuh, terhadap mereka yang menyimpang.[31]

Demikianlah, Utsman, dalam format musyawarah, mewarisi prinsip berdiri bersama dengan mayoritas, baik mayoritas dalam bentuk jumlah maupun kesiapan, dan konsekuensi yang ditimbulkannya. Oleh karena itu, ia memegang kekuasaan yang terikat dengan janji yang harus dipenuhi, menjalankan Kitab Allah, sunnah rasul-Nya, dan perilaku dua khalifah sebelumnya[32] "tanpa ada perubahan ataupun pergeseran".[33] Dengan demikian, ia mempertegas prinsip "meneladani dan mengikuti" terhadap siapa saja yang mengganti rasul dan mengganti pengganti rasul. Dalam suratnya kepada masyarakat setelah Utsman memegang kekuasaan, ia menyejajarkan bid'ah dengan

---

[30] *Ibid.*, hlm. 192. Sebab, ia berkata kepada Abdullâh bin Umar sebagai wasiat untuknya: "Jika masyarakat berselisih maka berdirilah kamu bersama yang terbanyak. Jika mereka berjumlah seimbang, 3:3 maka ikutilah kelompok di mana ada Abdurrahmân", sementara Abdurrahmân tidak mungkin berada di kelompok Bani Hasyim. Lihat pula hlm. 229 dan seterusnya. Lihat cerita-cerita mengenai permusuhan di era Jahiliah dan setelah Islam antara Bani Umayah dan Bani Hasyim dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz II, hlm. 253, 323, 327, dan 341–342.

[31] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Umar memberi wasiat kepada Shuhaib: "... Jika berkumpul lima orang dan mereka menyepakati satu orang, sementara ada satu orang yang menolak maka tebaslah kepalanya. Jika ada empat orang sepakat, kemudian mereka menyepakati seseorang di antara mereka, sementara ada dua orang yang menolak maka penggallah kepalanya. Jika ada tiga orang yang menyetujui seseorang di antara mereka maka serahkanlah kepada Abdullâh bin Umar untuk memberikan keputusan, pihak mana yang ia pilih maka hendaknya semuanya memilih seseorang di antara mereka (yang dipilih Ibn Umar). Jika mereka tidak puas dengan keputusan Abdullâh bin Umar maka hendaklah mereka semua berpihak kepada kelompok di mana Abdurrahmân bin Auf berada, dan bunuhlah sisanya apabila mereka tidak menghendaki keputusan mayoritas". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz IV, hlm. 229. Lihat pula sikap Umar di pertemuan Saqîfah dan setelah ia membaiat Abu Bakar. Lihat juga Ibn Qutaibah, *Al-Imâmah wa as-Siyâsah*, cet. II, (Kairo: t.p., 1957), hlm. 23–25.

[32] Ath-Thabari, *Tarikh Ath-Thabari*, hlm. 233.

[33] *Ibid.*, hlm. 245 dan 422.

kreativitas; ia menyejajarkan keimanan dengan bangsa Arab, dan menyejajarkan kekafiran dengan orang-orang non-Arab.[34]

Oleh karena itu, wajar apabila prinsip mengikuti salaf seiring dan sejalan dengan prinsip kekhilafahan yang berwatak Quraisy. Dari sini, kekhalifahan tidak lagi merupakan persoalan yang harus dipegang oleh orang yang lebih unggul, tetapi bergeser menjadi pertarungan[35] di mana yang lebih kuat dan "yang lebih banyak" akan memenangkannya.

**5**

"Demi Allah, lebih baik aku tetap maju hingga kamu memenggal kepalaku daripada aku harus menanggalkan baju yang telah dikenakan Allah kepadaku".[36] Dengan cara inilah Utsman memberikan jawaban kepada masyarakat yang memberinya tiga pilihan yang harus dipilih salah satunya: Anda membebaskan mereka untuk bertindak menurut kehendak mereka sendiri, dan Anda tinggal mengatakan: "Ini adalah urusan kalian maka silahkan kalian memilih siapa yang kalian pilih untuk persoalan ini; atau, Anda sendiri harus

---

[34] Dalam surat tersebut ia mengatakan: "... Persoalan umat ini telah berubah menjadi heretik (*bid'ah*) setelah ada tiga hal yang kalian alami: kehidupan penuh kenikmatan, anak-anak kalian yang telah mencapai ..., dan orang-orang Baduwi dan non-Arab membaca Al-Qur'an, sebab Rasulullah Saw. bersabda: kekafiran berada pada non-Arab. Jika ada suatu perkara yang sulit bagi mereka maka mereka memaksa diri dan melakukan kreasi". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz IV, hlm. 245.

[35] Ath-Thabari, *Tarikh Ath-Thabari*, juz III, hlm. 388. Ungkapan ini muncul dalam riwayat berikut ini: "Khalid bin Sa'id bin al-'Ash ada di Yaman pada zaman Nabi Saw., dan ketika nabi meninggal, ia masih di Yaman. Sebulan kemudian datang ke Madinah dengan membawa jubah sutra. Kemudian ia menemui Umar bin Khathab dan Ali bin Abi Thalib. Umar kemudian berteriak kepada orang-orang di sekitarnya: Robeklah jubah yang dikenakannya. Apakah pantas ia mengenakan sutera sementara sutera dilarang bagi kaum lelaki di antara kita pada saat aman. Mereka merobek-robek jubahnya. Khalid berkata: Wahai Ali, wahai Bani Abd Manaf, apakah kalian mempermasalahkannya? Ali menjawab: Apakah menurut kamu ini persoalan kalah menang atau kekhalifahan? Ia menjawab: yang paling pantas untuk memenangkan persoalan ini hanyalah kalian, wahai Bani Abd Manaf. Umar berkata kepada Khalid: Semoga Allah memecahkan mulutmu. Demi Allah, kebohongan senantiasa merasuki ucapanmu, setelah itu yang merugi hanya diri kamu sendiri". Lihat pula hlm. 351.

[36] Ath-Thabari, *Tarikh Ath-Thabari*, juz IV, hlm. 371–372. Dalam sebuah riwayat dikatakan: "Mungkin aku melepaskan persoalan mereka sebab aku tidak akan melepaskan baju gamis yang Allah kenakan kepadaku". Lihat *Ibid.*, hlm. 371.

menjatuhkan hukuman setimpal (*Qishash*); jika Anda menolak dua hal ini maka masyarakat akan membunuh Anda".[37] Jawaban Utsman secara implisit menunjukkan bahwa bukanlah hak masyarakat untuk meminta khalifah melengserkan dirinya. Hal itu karena kekhalifahan merupakan hak dari Allah, bukan dari mereka. Oleh karena itu, kekhalifahan tidak tunduk pada keinginan dan kemauan mereka.

Demikianlah, terbunuhnya Utsman merupakan bentuk ujian tipologis dari watak relasi antara kehendak manusia dengan hak ketuhanan. Kehendak manusia dalam ujian ini mendapatkan kemenangan, kemudian berhasil menghentikan kekhalifahan Utsman, namun kehendak masyarakat tersebut terpecah belah atau gagal berkaitan dengan siapa yang menggantikannya. Dari sini, terbunuhnya Utsman[38] merupakan awal dari fase baru dalam sejarah Islam, baik politik maupun pemikiran. Peristiwa ini menyingkapkan berbagai kontradiksi masyarakat Islam yang masih dalam fase perkembangan awal. Peristiwa ini juga menjadi tempat awal bagi munculnya berbagai kontradiksi dalam berbagai bentuk kekerasan dan pemberangusan dalam pertarungan politik-budaya. Terbunuhnya Utsman mempertegas kesatuan organik antara agama dan politik khususnya, dan antara politik dan budaya pada umumnya. Dan, berangkat dari kesatuan inilah kaum muslimin terpecah. Perpecahan mereka tidak saja bersifat politik dan pemikiran, tetapi juga merupakan perpecahan sosial. Yang terpukul adalah mereka yang memiliki kepentingan dalam mengubah sistem despotik dengan sistem islami yang adil. Mereka berdiri dalam kelompok yang memandang bahwa kelompok tersebut patut membangun sistem tersebut, yaitu kelompok Ali[39] dan

---

[37] *Ibid.*, hlm. 371. "Kelompok yang menciptakan tindakan-tindakan baru" menyebut tindakan-tindakan Utsman yang mereka kritik juga dengan sebutan "tindakan-tindakan baru". Lihat *Ibid.*

[38] Ia terbunuh pada 35 H. Mengenai penjelasan secara rinci dan pembunuhannya, lihat dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 330–396.

[39] Telah diketahui secara umum bahwa Ali sendiri adalah seorang miskin, dan bahwa nabilah yang menanggung kehidupannya dan juga mendidiknya. Diketahui pula bahwa tokoh-tokoh awal yang mendukungnya adalah orang-orang miskin, seperti Salmân al-Fârisi, Abû Dzar al-Ghifâri, Khudzaifah bin al-Yamân, al-Miqdâd bin al-

kecenderungan yang direpresentasikan Ali. Sementara itu, kelompok-kelompok lain, dan di antaranya adalah kelompok-kelompok yang memiliki berbagai posisi yang memudahkan mereka mendapatkan otoritas, berdiri pada kelompok yang memandang bahwa kelompok ini mendukung posisi tersebut, yaitu kelompok Mu'awiyah.

**6**

"... Ingatlah bahwa bencana yang kalian alami telah kembali seperti keadaan semula ketika Allah mengutus nabi kalian".[40] Dengan ucapan ini, Ali berbicara kepada para pendukungnya sebelum ia terbunuh. Ini berarti bahwa bangsa Arab telah kembali ke masa Jahiliah, dengan segala makna yang terkandung dalam istilah tersebut. Ini juga berarti bahwa Islam tidak lain hanya topeng dan formalitas, sementara hakikat dan substansinya telah menghilang bersamaan dengan kepergian nabi dan para sahabat awal. Pengertian inilah yang diadopsi, dalam format sosial atau budaya, oleh Ibn Khaldûn. Ia berpendapat bahwa "prahara antara Ali dan Mu'awiyah" terjadi karena tuntutan fanatisme. Ia memandang bahwa "Mu'awiyah tidak bisa membela dirinya sendiri dan masyarakatnya. Ini persoalan wajar yang memang didorong oleh watak fanatisme. Persoalan ini dirasakan oleh Bani Umayyah. Oleh karena itu, mereka mengerahkan kekuatannya demi persoalan itu dan berjuang untuk mempertahankannya mati-matian. Seandainya mereka (masyarakat pada saat itu) didorong Mu'awiyah ke jalan di luar itu, dan dia sendiri mengambil jalan yang berbeda dengan mereka serta berdiri sendiri, tentunya dia akan terjebak dalam perselisihan. Lebih baik baginya apabila

---

Aswad, dan Ammâr bin Yâsir. Suatu ketika Ammâr bin Yasîr berkata kepada Ali: "... mencintai orang-orang miskin telah menjadi dirimu sehingga cinta sendiri mendorong kamu untuk menerima mereka sebagai pengikut, dan mereka menerima kamu sebagai pemimpin". Al-Asfihâni, *Hilyah al-Auliyâ'*, juz I, (Kairo: t.t., 1932), hlm. 71. Keterangan lebih detil mengenai hal ini bisa dilihat pada Kâmil Mushthafa asy-Syaibi, *Ash-Shillah bain at-Tashawuf wa at-Tasyayu'*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1959), hlm. 23–83.

[40] Komentar asy-Syaikh Muhammad Abduh atas *Nahj al-Balâghah*, juz I, ed. Muhyi ad-Dîn Abd al-Hamîd, (Mesir: t.p., t.t.), hlm. 42–43.

dipadu-satukan daripada membiarkan menjadi persoalan yang justru di belakangnya muncul perselisihan yang lebih besar".[41] Demikianlah, Ibn Khaldûn melihat bahwa kembalinya bangsa Arab ke fanatisme yang telah dimusnahkan oleh Islam, merupakan sesuatu yang wajar.

Yang dimaksud dengan kembali ke fanatisme adalah kembali ke pertikaian lama antara berbagai keluarga dalam satu suku, seperti Quraisy, atau antara Quraisy dengan kabilah-kabilah lainnya.[42] Dari

---

[41] Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, (Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-Arabi, t.t.), hlm. 205. Melalui *ashabiyah* sendiri Ibn Khaldûn menafsirkan tindakan Mu'awiyah membaiat Yazid. Ia mengatakan: "Yang mendorong Mu'awiyah memilih puteranya, Yazid, bukan yang lainnya adalah menjaga kepentingan masyarakat banyak dan kesamaan kepentingan mereka dengan kepentingan penguasa yang pada saat itu berada di tangan bani Umayyah. Sebab, Bani Umayyah ketika itu tidak menginginkan selain mereka. Mereka adalah klan Quraisy, pemegang agama seluruhnya dan yang memegang kemenangan di antara mereka. Oleh karena itu, ia memilih jalan tersebut. Ia menggeser dari persyaratan harus memilih orang utama kepada orang yang tidak utama karena ia menginginkan konsensus dan kesamaan kepentingan, yang tentunya lebih penting menurut syara'". Lihat *Ibid.*, hlm. 210.

[42] Mengenai permusuhan Quraisy terhadap Bani Hasyim, lihat Ibn Hisyam, *Sîrah Ibn Hisyâm*, juz I, hlm. 219–220, dan ath-Thabari, juz II, hlm. 335–336. Ia menunjukkan bahwa Quraisy pernah melakukan kesepakatan di antara mereka "untuk tidak menikah dengan Bani Hasyim dan Bani Muthalib, tidak menerima pernikahan dengan mereka, tidak menjual apa pun kepada mereka, dan tidak membeli dari mereka. Perjanjian itu mereka tulis pada lembaran kertas. Mereka saling berjanji, dan saling mengikat diri dengan perjanjian tersebut, setelah itu kertas tersebut mereka gantung di tengah Ka'bah sebagai penegasan atas kewajiban mereka untuk melaksanakannya". Adalah Abû Sufyân yang memimpin perseteruan ini. Tepat setelah usai perang Uhud ia berkata:

> yang ada dalam jiwa menghibur bahwa aku telah
> membunuh semua orang mulia dari Bani an-Najjar
> dan dari Bani Hasyim pimpinan mulia dan dipercaya
> dan ketika berperang tidak merasa takut
> seandainya aku tidak dapat menyembuhkan nafsuku kepada mereka
> tentunya kesedihan hati membekas luka

Mengenai perseteruan ini, Hindun bint Uqbah dan perempuan-perempuan yang bersamanya mengungkapkan bahwa "mereka memotong telinga-telinga dan hidung-hidung dari mayat kaum muslimin yang tewas di perang Uhud. Hindun menjadikan kuping-kuping pasukan yang tewas dan telinga mereka sebagai gelang kaki dan kalung. Dia membelah empedu Hamzah dan kemudian mengunyahnya. Oleh karena ia tidak dapat merasakan nikmatnya maka kemudian memuntahkannya". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz II, hlm. 524–525).

Bagian awal dari bait terakhir di atas dalam *Sîrah Ibn Hisyâm* muncul dalam redaksi *wa law annani lam asyfi nafsi minhum*, sementara redaksi dalam puisi di atas berbunyi

sini, keinginan pertama Mu'awiyah, setelah menang secara politik, adalah menghancurkan secara budaya dan sosial anak-anak Ali dan mereka yang loyal kepada mereka. Ia memerintahkan para pegawainya untuk mencaci maki dan menghina Ali, dan menjelekkan para sahabatnya, "menjauhi mereka, dan tidak memperdulikan mereka".[43] Ia memerintahkan agar nama semua orang yang loyal kepada Ali dan anak-anaknya dihapus dari departemen kesejahteraan, agar mereka tidak lagi diberi santunan, dihukum, dan dihancurkan rumahnya.[44] Bahkan Mu'awiyah meminta bantuan kepada sebagian ahli hadits untuk memberikan interpretasi atau menafsirkan beberapa ayat dengan cara yang dapat mengkafirkan Ali, atau menjadikan tindak pembunuhan terhadapnya (Ali) sebagai bentuk upaya mencari keridhaan Allah".[45] Dari sini, dapat dipahami mengapa pada zaman

---

*wa law annani lam asyfi qarûnati minhum*, kata *qarûnah* berarti nafsu atau jiwa. Puisi tersebut disangkal oleh Hasân bin Tsâbit dengan puisinya:

> Engkau sebut pemimpin-pemimpin yang gagah berani dari keluarga Hasyim
> Namun engkau tidak benar karena kebohongan yang engkau katakan
> Aku heran kalau engkau maksudkan sebagai yang mulia itu Hamzah
> Engkau memang menyebutnya sebagai yang mulia
> Bukankah mereka telah membunuh Umar, Utbah, dan puteranya
> Syaibah, al-Hajjâj, dan putera Hubaib
> Di saat si durhaka menantang Ali, kemudian Ali menggertaknya
> Dengan sekali tebasan pedang saja mengalirkan darah

(*Ad-Dîwân* 64–66, dan *Tarikh ath-Thabari*, juz II, hlm. 523). Sementara perseteruan antara berbagai kabilah dan kembalinya fanatisme kesukuan, riwayat mengenai hal itu sangat banyak. Lihat dalam hal ini buku lengkap Ihsân an-Nash, *al-'Ashabiyah al-Qabiliyah wa Atsaruha fî asy-Syi'r al-Umawi*, (Beirut: Dâr al-Yaqzhah al-Arabiyah, 1964).

[43] Ath-Thabari, *Tarikh Ath-Thabari*, juz V, hlm. 253 dan 275.

[44] Ibn Abî al-Hadîd, *Syarh Nahj al-Balâghah*, juz III, editor Muhammad Abû Fadhl Ibrâhîm, (Mesir: t.p., 1964), hlm. 16.

[45] Mu'awiyah memberi Samurah bin Jundub, pengganti Ziyâd sebagai penguasa Bashrah, 400.000 dirham agar ia membuat riwayat bahwa Ali-lah yang dimaksudkan dengan ayah: *Di antara manusia ada yang ucapannya mengenai kehidupan dunia membuat kamu kagum, dan menjadikan Allah sebagai saksi atas apa yang ada di dalam hatinya, padahal dia musuh yang paling jahat. Jika dia berpaling (kata ini juga dapat dimaknai "memegang kekuasaan") maka dia berjalan di muka bumi untuk berbuat kerusakan dan menghancurkan tanaman dan binatang ternak* (QS. al -Baqarah [2]: 204–205). Di samping ada juga riwayat yang mengatakan bahwa pembunuh Ali-lah yang dimaksudkan dengan ayat: *Di antara manusia ada yang menyerahkan dirinya hanya*

Umayyah antusiasme terhadap hadits-hadits nabi yang menyerukan sikap taat dan menghindar dari perselisihan dan segala yang menyebabkan munculnya perselisihan, sangat besar.[46]

**7**

Kekuasaan Umayyah mejustifikasi praktik-praktik politiknya sebagai khilafah; dalam arti, sebagaimana yang didefinisikan oleh Ibn Khaldûn, sebagai "pengganti dari pemilik syari'ah dalam me-

---

*untuk mencari keridhaan Allah* (QS. al-Baqarah [2]: 207). Di antara yang menyetujui Mu'awiyah untuk melakukan itu dan semacamnya adalah Abû Hurairah, Amr bin al-Ash, Urwah bin az-Zubair. Lihat Ibn Abî al-Hadîd, *Syarh Nahj al-Balâghah*, juz I, hlm. 358, 361. Mengenai perilaku Mu'awiyah membeli orang (*money politics*), lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz V, hlm. 243, di mana ia mengatakan tentang delegasi dari Bani Tamîm yang diberi uang oleh Mu'awiyah: "Saya membeli keyakinan kelompok". Lihat pula seputar persoalan yang sama riwayat dari Malik bin Hubairah dalam buku yang sama juz V, hlm. 287.

[46] Kebanyakannya muncul dalam *Shahîh al-Bukhâri* dan *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Al-Bukhari dengan berbagai *sanad*-nya dari Abdullâh bin Umar menyebutkan bahwa Ibn Umar berkata: Rasulullah Saw. berkata: Kalian akan melihat sepeninggalku orang-orang kaya dan berbagai hal yang kalian tolak. Mereka bertanya: Apa yang Anda perintahkan untuk kami wahai Rasulullah? Beliau menjawab: berikanlah kepada mereka hak mereka, dan mintalah kepada Allah akan hak kalian" (8/77). Diriwayatkan pula dari Abdullâh bin Abbâs, ia berkata: "Rasulullah Saw. berkata: Siapa saja yang melihat pada pemimpinnya sesuatu yang tidak ia senangi, hendaklah ia bersabar sebab siapa saja yang sejengkal saja meninggalkan kelompok maka apabila meninggal ia meninggal dalam keadaan Jahiliah" (8/77).

Diriwayatkan dari Alqamah bin Wa'il al-Khadhrami dari ayahnya, ia berkata: Maslamah bin Zaid al-Ja'fi bertanya kepada Rasulullah Saw. Ia berkata: Wahai Rasulullah, menurut Anda apabila kami dipimpin oleh para pemimpin yang meminta hak kami dan menghalang-halangi hak kami, bagaimana? Nabi tidak menggubrisnya. Kemudian ia bertanya lagi, namun nabi tidak menjawabnya. Kemudian dia bertanya untuk kedua atau ketiga kalinya—kemudian dia ditarik oleh al-Asy'ats—dan nabi berkata: Dengarkan dan taatilah sebab mereka memiliki tanggung jawab yang mereka pikul dan kalian memiliki kewajiban yang harus kalian junjung" (2/119). Ia meriwayatkan melalui *sanad*-nya dari Ajrafah, "ia berkata: Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Akan tiba bencana dan bencana. Siapa saja yang ingin memecah kesatuan umat ini maka tebaslah dengan pedang siapa pun dia" (2/121). Ia juga meriwayatkan dengan *sanad*-nya dari Abû Sa'id al-Khudri, "ia berkata: Rasulullah Saw. bersabda: apabila dua orang khalifah dibaiat maka bunuhlah salah satu di antara keduanya" (2/122).

Seluruh hadits di atas diringkas dalam sebuah riwayat Ahmad bin Hanbal dengan *sanad*-nya dari Abû Hurairah: "Akan muncul bencana, yang duduk pada saat itu lebih baik daripada yang berdiri, yang berdiri lebih baik daripada yang berjalan, yang berjalan lebih baik daripada yang berlari. Siapa saja yang menemukan tempat berlindung hendaklah ia berlindung dengannya" (*Musnad Ahmad*, 2/282).

melihara agama dan mengatur dunia".[47] Dari sini, khilafah memiliki "benang-benang keagamaan" sebagaimana diistilahkan Ibn Khaldûn. "Benang-benang syari'ah ini, yang terdiri dari shalat, fatwa, keputusan peradilan, jihad, dan pengawasan, semuanya berada di bawah kepemimpinan besar, yaitu khilafah. Seolah-olah khilafah merupakan imam besar dan dasar yang menyatukan. Semua hal di atas merupakan cabang darinya dan ada di dalamnya karena luasnya cakupan pandangan dan tindakan khilafah terhadap berbagai kondisi tradisi agama maupun dunia".[48] Dengan demikian, wajar apabila kekuasaan Umayyah berbicara atas nama Al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai "kepemimpinan besar" dan "dasar yang menyatukan", dan menyatakan bahwa menyimpang dari kekuasaannya berarti menyimpang dari "yang asal", yang pada gilirannya menyimpang dari Islam itu sendiri.[49]

Demikianlah, sistem kekuasaan Umayyah, dalam berpikir dan bertindaknya muncul dari keyakinan bahwa ia merupakan manifestasi dinamis dari dua hal, fanatisme Quraisy dan keunggulan Quraisy. Dua hal yang sangat melekat sebagaimana yang terlihat pada pertemuan Saqîfah tempat pertama kali perselisihan itu muncul. Dari sini, dapat dipahami bagaimana khilafah Umayyah lahir dari klaim bahwa ia merupakan perpanjangan dan kelanjutan dari khilafah Utsman, yang merupakan perpanjangan dan kelanjutan dari khilafah Umar, yang pada gilirannya merupakan perpanjangan dan kelanjutan dari khilafah Abu Bakar. Demikianlah, khilafah Umayyah mewarisi pesan-pesan yang sudah mapan dan umum. Dengan kata lain, ia telah mewarisi konsep-konsep yang sudah dominan dari Al-Qur'an, as-Sunnah, dan politik. Jika diperhatikan, di antara tuduhan-tuduhan yang dialamatkan pada masa Utsman, khususnya pada keluarganya

---

[47] Ibn Khaldûn, *al-Muqaddimah*, hlm. 218.

[48] *Ibid.*, hlm. 219. Ibn Khaldûn mendefinisikan *al-Hisbah* sebagai "termasuk dari memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran, yang merupakan kewajiban bagi pemegang kekuasaan kaum muslimin". Lihat *Ibid.*, hlm. 225.

[49] Lihat sebagai contoh saja, Ibn al-Atsîr, *Al-Kâmil fi Tarikh*, juz III, (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1967), hlm. 222–223. Kekuasaan Umayyah menganggap bahwa kekuasaannya mengatur masyarakat berdasarkan "kekuasaan Allah". Oleh karena itu, kewajiban bagi mereka adalah tunduk dan patuh kepadanya.

yang berkuasa, adalah menyimpang dari Al-Qur'an dan as-Sunnah sehingga jelas bagi kita bahwa pertarungan antara berbagai kelompok yang menguasai kekuasaan dengan kelompok-kelompok yang dikalahkan, berkisar, dalam aspek-aspeknya yang paling penting, di seputar pemahaman atas Al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena itu, wajar apabila kelompok-kelompok yang menang berpegang pada sesuatu yang mapan dan stabil, dan apabila kelompok-kelompok yang kalah berusaha untuk membangun dasar-dasar pemahaman baru mengenai Islam; dalam arti mereka menafsirkan Islam sesuai dengan kehidupan, kebutuhan, dan ambisi-ambisinya. Dari sini, pemikiran mereka akan muncul sebagai ekspresi dari pergeseran yang terjadi dalam masyarakat Islam, sementara pemikiran kekuasaan yang dominan muncul sebagai ekspresi dari kemapanan yang terwarisi.

# Kemapanan dalam As-Sunnah dan Al-Fiqh

1

Kemapanan dalam hal ini didasarkan pada keimanan terhadap suatu prinsip yang mapan, sempurna, dan mutlak. Prinsip keagamaan ini secara bertahap bergerak dari dasar pertama: Al-Qur'an. Kemudian, yang pertama adalah yang paling dekat dengan Al-Qur'an. Dengan demikian, nabilah yang merupakan yang pertama. Tahapan prinsip ini, setelah nabi, digambarkan oleh sebuah hadits yang mengatakan: "Hendaklah orang yang memimpin kalian adalah yang paling pandai dalam memahami kitab Allah. Jika kalian sama dalam kepandaian tersebut, hendaklah orang yang paling mengerti as-Sunnah yang menjadi pimpinan kalian. Jika kalian sama dalam pengetahuan tentang as-Sunnah maka hendaklah orang yang paling dahulu melakukan hijrah yang menjadi pimpinan kalian. Jika dalam hal hijrah di antara kalian sama maka hendaklah yang lebih tua usianya yang menjadi pimpinan kalian".[1] Demikianlah, posisi penting seseorang digradasikan menurut pemahamannya terhadap Al-Qur'an, as-Sunnah, dan atau kedekatannya dengan nabi dalam berhijrah. Ini mengindikasikan bahwa seseorang mungkin mengetahui sesuatu yang tidak diketahui oleh banyak orang. Abu Bakar "menge-

[1] Muslim, *Shahîh Muslim*, juz I, hlm. 186.

tahui apa yang tidak diketahui kebanyakan orang, kemudian Umar mengetahui apa yang tidak diketahui orang banyak".[2]

Diriwayatkan dari Ibn Abbâs bahwa "ketika ia ditanya mengenai suatu hal, jika tidak ada dalam kitab Allah dan sunnah rasul, ia akan memegang pendapat Abu Bakar, apabila tidak ada pendapat Abu Bakar maka ia memegang pendapat Umar".[3]

Meskipun demikian, orang yang berada pada peringkat pertama meminta bantuan kepada mereka yang memiliki kesejajaran di dalam memahami al-Kitab (Al-Qur'an), atau mengetahui as-Sunnah, atau dalam kedekatannya dengan nabi. "Sebab, ketika menghadapi suatu peristiwa yang hendak dimusyawarahkan dengan mereka yang memiliki pemahaman, Abu Bakar mengundang Umar, Utsman, Ali Abd ar-Rahmân, Mu'âdz bin Jabal, Umayyah bin Ka'ab, dan Zaid bin Tsâbit". "Ketika diangkat menjadi pemimpin, Umar mengundang kelompok tersebut (untuk bermusyawarah)".[4] Barangkali, makna fiqhiyyah dari kebersamaan (konsensus) berasal dari praktik-praktik semacam ini yang telah dikenal oleh para sahabat generasi awal.

Jika generasi pertama merupakan generasi yang paling dekat kepada Allah dan paling pandai maka generasi yang paling dekat dengan yang pertama dan yang berada di bawahnya merupakan orang yang paling layak diikuti.[5]

---

[2] Abû Ishâq asy-Syirâzi asy-Syafi'i, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, ed. Ihsân Abbâs, (Beirut: Dâr ar-Râ'id al-Arabi, 1980), hlm. 36–37. Lihat pula definisi mengenai sahabat, tingkatan sahabat, keadilan, jumlah, dan ilmu mereka dalam Muhammad Ajaj al-Khatib, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1963), hlm. 387–410.

[3] Abû Ishâq asy-Syirâzi asy-Syafi'i, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, hlm. 29. Lihat pula dalam buku yang sama hlm. 38–39 mengenai pengetahuan Umar. Lihat juga hadits-hadits tentang kebenaran yang diberikan pada ucapan Umar, dalam Ibn Hajar al-Haitsami, *Majma' az-Zawâ'id*, cet. II, juz IX, (10 jilid), (Beirut: t.p., 1967), hlm. 66.

[4] *Ibid.*, hlm. 40–41.

[5] Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa antara Mu'âdz bin Jabal dengan "Allah SWT. hanya dipisahkan oleh para nabi dan rasul" (*Ibid.*, hlm. 46). Hadits ini dijadikan dalil bahwa dia termasuk di antara orang-orang utama. Mu'âdz-lah yang dijadikan dalil tentang keabsahan tindakan-tindakan nalar dan ijtihad. Dia pernah diutus oleh nabi untuk menjadi hakim di Yaman. Beliau bertanya kepada Mu'adz: Dengan apa kamu akan memutuskan perkara? Dia menjawab: dengan Kitab Allah. Beliau bertanya:

Era sahabat berakhir di penghujung abad pertama. Sebagian besar di antara mereka adalah orang-orang Arab. Semenjak awal abad kedua, "fiqh di seluruh negeri berada di tangan para *mawâli*",[6] kecuali Madinah sebab "negeri ini dikaruniai Allah seorang Quraisy dan ahli fiqh, Sa'id bin al-Musayyab".[7]

Semenjak awal abad kedua, kriteria bagi otoritas dan keilmuan ahli fiqh adalah pengetahuannya mengenai hadits-hadits yang telah mendahuluinya.[8] Dari sini, ahli fiqh abad kedua disebut dengan *fuqahâ' tâbi'în*. Dengan kata lain, yang paling utama adalah orang yang selain memiliki ilmu sendiri juga memiliki ilmu generasi yang mendahuluinya.[9] Inilah yang dijelaskan oleh dialog antara asy-Syafi'i dengan Muhammad bin al-Hasan mengenai Malik bin Anas dan Abu Hanifah. Yang paling ahli di bidang fiqh menurut dialog tersebut adalah Malik sebab ia lebih mengetahui Al-Qur'an, as-Sunnah, dan pendapat para sahabat yang mendahuluinya.[10] Ini berarti bahwa yang paling utama

---

Jika kamu tidak menemukannya? Dia menjawab: dengan tradisi Rasulullah Saw. Beliau bertanya: Apabila kamu tidak menemukan? Dia menjawab: Saya akan menggunakan nalar saya. Nabi berkata: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan kepada utusan Allah jalan kebenaran yang direstui Rasulullah. Lihat Ibn Abd al-Barr al-Andalûsi, *Al-Isti'âb fi Ma'rifah al-Ashhâb*, (empat jilid), ed. Ali al-Bijawi, (Kairo: t.p., t.t.), hlm. 1403 dan selanjutnya. Lihat pula buku yang sama, hlm. 45.

[6] Mengenai sahabat yang paling akhir meninggal, lihat Abû Ishâq asy-Syirâzi asy-Syafi'i, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, hlm. 51–53.

[7] *Ibid.*, hlm. 58. "Setelah empat sahabat yang bernama Abdullâh: Abdullâh bin Abbâs, Abdullâh bin az-Zubair, Abdullâh bin Umar, dan Abdullâh bin Amr bin al-Ash meninggal, fiqh di seluruh negeri berada di tangan para *mawâli*; ahli fiqh di Makah dipegang Atha', di Yaman dipegang oleh Thâwûs, di Yamamah dipegang oleh Yahya bin Abî Kutsair, di Bashrah dipegang oleh al-Hasan, di Kufah dipegang oleh Ibrâhîm an-Nakha'i, di Syam dipegang oleh al-Mak-hûl, dan di Khurasan dipegang oleh Atha' al-Khurasani".

[8] *Ibid.*, hlm. 58.

[9] *Ibid.*, hlm. 49 dan 64.

[10] *Ibid.*, hlm. 68. Berikut ini teks dialog: "Asy-Syafi'i berkata, Muhammad bin al-Hasan berkata kepadaku: Mana di antara keduanya yang lebih pandai, guru kalian atau guru kami, Abu Hanifah atau Malik? Dia berkata: saya berkata: atas dasar penilaian yang objektif? Ia menjawab: ya. Saya berkata: Semoga Allah memberitahumu siapa yang paling mengerti Al-Qur'an, guru kita atau guru kalian? Ia menjawab: tentu guru kalian. Ia berkata: Semoga Allah memberitahu Anda siapa yang paling mengerti tradisi, guru kami atau guru kalian? Ia menjawab: tentu guru kalian. Ia berkata: semoga Allah memberitahu Anda siapa yang paling mengerti pendapat-pendapat para sahabat Rasulullah, guru kami

adalah yang "paling konservatif",[11] atau yang paling mengetahui "tradisi masa lalu".[12] Di sini, yang dimaksud dengan konservatif adalah melampaui dan mengatasi waktu. Kekunoan merupakan tembok tinggi yang memisahkan antara generasi pertama dengan generasi yang datang setelahnya. Ia merupakan ukuran jauh (jarak). Konservatisme mencabut sama sekali jarak tersebut dalam rangka mendekati yang pertama. Dari sini, upaya pelestarian dianggap sebagai faktor yang mendekatkan, dan sikap melupakan dianggap sebagai faktor yang menjauhkan.[13] Demikianlah, konservatisme menjadi perjuangan melawan sikap melupakan, dalam arti melawan sikap menjauh dari yang pertama.

Perjuangan ini bisa saja menjadi lebih mendalam bagi individu yang muncul setelah generasi tabi'in. Hal itu karena ilmunya mengenai al-Kitab dan as-Sunnah, berdasarkan era dan kebutuhannya, sejajar dengan ilmu para tabi'in. Dalam kondisi seperti ini, ia bisa berada dalam tingkatan yang sama dengan mereka, dan bahkan bisa jadi ia mengunggulinya.[14] Pengetahuan tentang as-Sunnah tidak lain adalah ketelitian dalam menerima as-Sunnah sebagaimana adanya. Pengetahuan yang bersifat menghafal; dalam arti bahwa ia bukan merupakan pendapat. Dalam kaitan ini at-Turmudzi meriwayatkan satu laporan yang menilai siapa yang lebih utama antara Abu Hanifah, Malik, dan asy-Syafi'i. Dalam laporan itu dikatakan: "Saya mendalami fiqh kepada Abu Hanifah. Kemudian saya bermimpi bertemu nabi

---

atau guru kalian? Ia menjawab: tentu guru kalian. Asy-Syafi'i: Sekarang tinggal persoalan qiyas, dan qiyas hanya terkait dengan persoalan-persoalan di atas, dia melakukan qiyas dengan apa?"

[11] *Ibid.*, hlm. 72. Dengan atribut inilah asy-Syafi'i dijuluki di kalangan ahli fiqh. *Ibid.*

[12] *Ibid.*, hlm. 81.

[13] Malik bin Anas, ketika memberikan alasan mengapa Hasan al-Bashri diunggulkan, berkata: "Dia mendengar, dan kami pun mendengar. Kemudian dia hafal, namun kami melupakan". *Ibid.*, hlm. 87.

[14] *Ibid.*, hlm. 91–92. "Qutaibah bin Sa'id berkata: Seandainya Ahmad bin Hanbal mengalami era ats-Tsauri, Malik, al-Auza'i, dan al-Laitsi bin Sa'ad, tentu dia yang terdepan. Ditanyakan kepada Qutaibah: Apakah kamu memasukkan Ahmad termasuk generasi tabi'in? Dia menjawab: Termasuk tokoh besar tabi'in. Abû Tsaur berkata: Ahmad bin Hanbal lebih pandai dan mengerti fiqh daripada ats-Tsauri".

ketika saya berada di Masjid Madinah saat saya melakukan ibadah haji. Saya bertanya: Wahai Rasulullah, saya telah mempelajari pendapat Abu Hanifah, apakah saya dapat mengikutinya? Beliau menjawab: Jangan. Saya kemudian bertanya: Apakah saya harus berpegang pada pendapat Malik bin Anas? Beliau menjawab: "Ambillah pendapatnya yang sejalan dengan Sunnahku. Saya bertanya: Apakah saya harus berpegang pada pendapat asy-Syafi'i? Beliau menjawab: Pendapat apa pun darinya, sebenarnya ia mengambil dari Sunnahku dan ia menolak apa yang bertentangan dengannya".[15] Pesan dari laporan tersebut adalah bahwa asy-Syafi'i lebih utama daripada Abu Hanifah dan Malik sebab ia tidak menghasilkan fiqh melalui pendapatnya, tetapi ia mengambil dari as-Sunnah.

**2**

Kaum muslimin awal, generasi sahabat dan tabi'in, bertindak berdasarkan ayat: *Bagi kalian ada teladan yang bagus pada diri Rasulullah*.[16] Barangkali, pernyataan paling tepat yang mengekspresikan teladan tersebut adalah perkataan Abu Bakar yang mengatakan: "Aku bukanlah orang yang meninggalkan sesuatu yang pernah dijalankan oleh nabi. Semua yang beliau jalankan pasti saya jalankan. Saya khawatir tersesat apabila saya meninggalkan perintahnya".[17] Atas dasar ini, sikap konservatisme beragama dalam mengikuti sunnah rasul dapat dikembalikan pada tiga peristiwa atau sikap yang dilakukan oleh Abu Bakar dalam hal ini. Peristiwa dan sikap tersebut bersifat tipologis.

---

[15] *Ibid.*, hlm. 105. At-Turmudzi adalah Abû Ja'far Muhammad bin Ahmad bin Nahsr, meninggal pada 295 H., di Baghdad (*Ibid.*). Lihat riwayat dengan pesan yang sama dengan riwayat ahli fiqh, Muhammad bin Nashr al-Muruzi, dalam *Ibid.*, hlm. 106–107.

[16] QS. al-Ahzâb [33]: 21. Masih ada ayat-ayat lain dengan maksud yang senada: *Apa saja yang diberikan rasul kepada kalian, ambil saja, dan apa saja yang dia larang, hindarilah* (QS. al-Hasyr [59]: 7); *Dan taatlah kalian kepada Allah dan rasul* (QS. Ali Imrân [3]: 132).

[17] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz. I, ed. Muhammad Syakir, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), hlm. 167.

Sikap *pertama* tercermin pada khutbah pendek Abu Bakar setelah ia dibaiat oleh masyarakat banyak sebab ia mengatakan: "Patuhlah kepada saya sepanjang saya taat kepada Allah dan rasul-Nya. Oleh karena itu, jika saya durhaka kepada Allah dan rasul-Nya maka tidak ada kewajiban bagi kalian untuk patuh kepadaku". Sikap ini memberikan satu ruang untuk mendefinisikan pengertian taat kepada Allah dan rasul, dan pengertian durhaka kepada keduanya. Telah muncul perselisihan antara Abu Bakar dan Fatimah (puteri rasul) di seputar upaya mendefinisikan dua makna tersebut semenjak masa-masa awal kekuasaannya, yaitu seputar masalah warisan.[18]

Sikap *kedua* tercermin pada tindakan Abu Bakar dalam menyelesaikan tugas mengirim Usamah. Menjelang meninggal, nabi memerintahkan Usamah untuk melakukan ekspedisi militer terhadap penduduk Madinah dan sekitarnya. Umar ikut serta dalam ekspedisi tersebut. Meski demikian, setelah Rasulullah meninggal, mereka meminta agar pimpinan dipegang oleh seseorang yang lebih tua daripada Usamah. Umar datang menemui Abu Bakar untuk menceritakan berita. Abu Bakar berkata: "Andaikata aku diserang anjing dan harimau, aku tidak akan membatalkan keputusan yang telah ditetapkan Rasulullah". Kemudian Abu Bakar memegang jenggot Umar dan berkata kepadanya: "Pengecut kamu, wahai putera al-Khathab, dia telah ditunjuk oleh Rasulullah, sementara kamu meminta saya untuk mencomotnya?"[19]

---

[18] Fatimah dan al-Abbâs datang "menuntut warisan mereka dari Rasulullah. Pada saat itu mereka meminta tanah nabi di Fadak dan sahamnya di Khaibar. Abu Bakar berkata kepada mereka: Bukankah saya telah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Kami tidak mewariskan. Apa saja yang kami tinggalkan adalah shadaqah. Keluarga Muhammad sebenarnya memakan harta tersebut. Dan saya, demi Allah, tidak akan meninggalkan suatu perkara yang pernah dilakukan Rasulullah, saya pasti melakukannya. Setelah peristiwa itu, Fatimah mendiamkan Abu Bakar. Dia tidak berbicara dengannya sampai Fatimah meninggal". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz III, hlm. 208.

[19] Ath-Thabari, *Tarikh Ath-Thabari*, juz III, hlm. 226. Dalam sebuah riwayat dikatakan: Demi Zat yang memegang jiwa Abu Bakar, andaikata saya memiliki dugaan bahwa binatang buas akan menyerang saya, saya pasti akan terus mengirim Usamah sebagaimana yang diperintahkan Rasulullah Saw. Dan seandainya di wilayah ini hanya tinggal saya, pasti saya akan meneruskannya". *Ibid.*, hlm. 225. Pernyataan tersebut merupakan jawaban atas orang yang berkata kepadanya: Mereka (pasukan yang dikirim)

Sikap Abu Bakar yang pertama ditegaskan oleh ucapan yang muncul dalam pidatonya tak lama setelah ia menetapkan untuk menyelesaikan ekspedisi tersebut. Ia mengatakan: "Saya hanyalah orang yang mengikuti (*muttabi'*), bukan orang yang membuat keputusan baru (*mubtadi'*). Jika saya bertindak lurus, silakan mengikutiku, namun apabila saya melenceng, silakan meluruskanku. Ingatlah bahwa pada diriku ada setan yang senantiasa menggodaku. Jika setan datang kepadaku maka jauhilah aku".[20]

Sikap Abu Bakar yang ketiga tercermin pada upayanya dalam memerangi kemurtadan. Mereka yang murtad menyatakan bahwa mereka tetap menjalankan shalat, namun mereka tidak menunaikan zakat. Alasan mereka dalam hal ini adalah bahwa zakat ditujukan kepada pribadi nabi selama beliau hidup sehingga tidak ada alasan lagi menyerahkan zakat sepeninggal nabi. Mengenai hal ini, salah seorang yang murtad dari kalangan penyair menyatakan:

> Kami tunduk kepada Rasulullah selama beliau berada di antara kita
>
> Wahai hamba-hamba Allah, apa pedulinya dengan Abu Bakar
>
> Apakah beliau mewariskannya kepada Abu Bakar setelah beliau meninggal
>
> Demi Allah, itu merupakan kehancuran[21]

Sementara jawaban Abu Bakar tegas: "Jika mereka semua menolak membayar zakat, saya pasti akan memerangi mereka karena alasan itu".[22] Dalam sebuah surat yang ia tujukan kepada kabilah-

---

semua adalah orang-orang muslim, sementara orang-orang Arab, sebagaimana yang Anda lihat, telah menjauhi Anda. Oleh karena itu, tidak selayaknya kalau Anda memecah (memisahkan) kelompok muslimin dari Anda". *Ibid.,* hlm. 225.

[20] *Ibid.*, juz III, hlm. 224.

[21] Dua bait puisi tersebut milik Abdullâh al-Laitsi. Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz III, hlm. 246. Yang tepat, kedua bait tersebut milik al-Huthai'ah.

[22] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz III, hlm. 244. Ibn al-Atsîr dalam *an-Nihâyah* juz III, hlm. 118, berkata: Dalam sebuah riwayat Abu Bakar dikatakan: "Seandainya mereka menolak untuk membayar *'iqâl* (zakat) sebagaimana yang pernah mereka tunaikan kepada Rasulullah Saw., aku pasti akan memerangi mereka. Yang dimaksud dengan *'iqâl* adalah

kabilah yang murtad dinyatakan: "Sungguh saya mengirimkan kepada kalian si polan yang memimpin pasukan yang terdiri dari sahabat Muhajirin, Anshar, dan mereka yang mengikuti dengan baik. Saya memerintahkan dia agar tidak memerangi siapa pun, dan tidak membunuhnya sampai ia meminta orang tersebut kembali kepada seruan nabi Allah. Siapa saja yang menerima, mengakui, menahan diri, dan berbuat baik maka ia akan diterima dan dibantu. Sementara siapa saja yang membangkang maka saya memerintahkan untuk memeranginya atas dasar itu. Setelah itu tidak ada nilai apa pun yang

---

tali yang dipergunakan untuk mengikat unta yang diambil sebagai pembayaran zakat. Apabila orang yang bertugas mengambil zakat menerima unta langsung maka ia mengambil *iqâl*. Apabila yang dia ambil itu harga dari unta maka itu disebut dengan mengambil secara kontan (*naqdan*).

Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *iqâl* adalah zakat tahunan. Ungkapan *akhadza al-mushaddiq iqâl hâdza al-'âm*, maksudnya ia mengambil zakatnya dari mereka, dan ungkapan *ba'atsa fulan 'ala 'iqâl bani fulân*, maksudnya ia mengirimkan zakat mereka. Pendapat ini dipilih oleh Abû Ubaidah, dan pendapat ini menurut saya mirip pesannya. Al-Khaththâbi berkata: Dalam hal ini, perumpamaan dibuat berdasarkan yang lebih kecil, bukan yang lebih banyak, dan tidak berlaku dalam bahasa mereka sebab makna *iqâl* adalah zakat tahunan. Dalam kebanyakan riwayat disebutkan dengan redaksi: *law mana'ûni 'inâqan*, dan dalam riwayat lain *law mana'ûni jadiyyan*.

Dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa Umar berkata kepada Abu Bakar ketika Musailamah keluar dari Islam (murtad): Apakah Anda akan memerangi mereka, sementara Anda pernah mendengar Rasulullah Saw. bersabda: Aku diperintah memerangi manusia hingga mereka mengucapkan "Tidak ada tuhan selain Allah". Jika mereka telah mengucapkannya, berarti mereka telah melindungi darah dan harta mereka dari-Ku, kecuali dengan benar. Perhitungan terhadap mereka ada di tangan Allah. Abu Bakar berkata: Demi Allah, saya tidak membedakan antara shalat dan zakat. Saya akan memerangi siapa saja yang membedakan antara keduanya. Abu Hurairah berkata: Kami memerangi bersamanya, sebab kami melihat hal itu benar". Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz I, hlm. 181.

Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Qarrah bin Hubairah dari Amman berkata kepada Amr bin al-Ash: "Sesungguhnya bangsa Arab tidak menyukai kamu lantaran memungut pajak. Jika kalian menghapuskan pajak dari mereka, niscaya mereka akan taat dan patuh kepada kalian. Dan jika kalian bersikeras, saya merasa mereka tidak akan setuju dengan kalian. Amr berkata: Kamu telah membangkang (kafir), hai Qurrah. Sementara itu, di belakang dia ada Bani Amir (nama suku). Dia tidak ingin menyatakan bahwa mereka berada dalam kekuasaannya sehingga mereka menolak untuk menaatinya, sesuatu yang akan menimbulkan gejolak. Ia kemudian berkata: Kami pasti akan mengembalikan kalian kepada kelompok kalian—salah satu perintahnya adalah masuk Islam—buatlah antara kami dengan kalian janji. Amr berkata: Apakah kamu akan mengancam kami dan menakut-nakuti kami dengan bangsa Arab? Janji kamu adalah kehormatan ibumu. Demi Allah, aku pasti akan menginjakkan kuda kepada kamu". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz III, hlm. 259.

tersisa bagi seseorang di antara mereka. Saya juga memerintahkan agar membakar mereka, membantai, dan menjadikan istri dan anak-anaknya sebagai tawanan. Mereka akan diterima hanya apabila mereka Islam".[23]

Ath-Thabari meriwayatkan apa yang dialami oleh Malik bin Nuwaira dan kelompoknya. Ia mengatakan: "Khalid bin Walid tiba di daerah Bithâh, namun ia tidak menemukan seorang pun. Ia mendapatkan Malik telah mengelompokkan mereka (kelompoknya) bersama-sama dengan kekayaan mereka, dan melarang mereka berkumpul. Hal ini dilakukan ketika ia merasa ada suatu hal yang mencurigakan baginya. Ia mengatakan: Hai Bani Yarbu', dahulu kita pernah membangkang kepada para pemimpin kita ketika mereka mengajak kita menerima agama ini, dan kita memengaruhi masyarakat untuk tidak melayani seruan itu, ternyata kita tidak beruntung dan tidak pernah sukses. Saya telah memikirkan masalah ini, dan ternyata persoalan tersebut di tangan mereka tidak terorganisir karena memang tidak diorganisir oleh orang banyak. Oleh karena itu, berhati-hatilah, jangan kalian melawan kelompok yang diciptakan untuk mereka. Bubarlah kalian, pergilah menuju rumah kalian dan bersatulah dalam masalah ini. Mereka pun kemudian terpencar mendapatkan harta mereka, dan Malik pun keluar untuk kemudian pulang.[24] Meskipun demikian, Khalid bin Walid tetap membunuh mereka semua, sekalipun mereka telah meneriakkan adzan, qamat, dan shalat".[25] Pasukan Khalid menjadikan kepala mereka yang terbunuh sebagai kaki tungku, "Tidak satu pun kepala yang kulitnya tidak terbakar oleh api kecuali kepala Malik. Meskipun periuk mendidih (sangat panas), kepalanya tidak juga matang karena rambutnya yang sangat banyak".[26]

---

[23] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz III, hlm. 251.

[24] *Ibid.*, hlm. 277.

[25] *Ibid.*, hlm. 278

[26] *Ibid.*, hlm. 278. Dia diratapi oleh saudaranya, Mutammam, dengan sebuah *qashîdah* terkenal.

Salah satu pesan Abu Bakar terhadap pasukannya: “Jika kalian sedang mengepung salah satu rumah, kemudian kalian mendengar suara adzan dari dalam rumah tersebut maka hendaklah kalian menahan diri sampai kalian bertanya kepada mereka mengenai alasan mengapa mereka membangkang. Jika kalian tidak mendengar suara adzan maka lakukanlah serangan, bunuh dan bakarlah mereka”.[27] Teks lain menunjukkan bahwa hanya mendirikan shalat saja tidaklah cukup: “Jika kalian menduduki sebuah tempat tinggal, kumandangkanlah adzan dan iqamat. Jika masyarakat mengumandangkan dan menjalankan shalat maka hendaklah kalian menahan diri dari mereka. Jika mereka tidak melakukannya, tidak ada jalan lain selain menyerang. Kemudian bantailah mereka, bakar dan lain sebagainya. Jika mereka menerima kalian untuk mengikuti seruan Islam maka tanyalah kepada mereka: Jika mereka mengakui zakat, terimalah mereka. Jika mereka menolak maka tidak ada jalan lain selain menyerang”.[28]

Setelah Malik bin Nuwairah tewas, Khalid mengawini istri Malik, Ummu Tamîm puteri al-Mihal. Ketika berita perkawinan tersebut didengar oleh Umar, dan di hadapan Abu Bakar, Umar memberi komentar dengan mengatakan: “Musuh Allah memusuhi seorang muslim, kemudian si muslim membunuhnya, setelah itu si muslim merampas istrinya”.[29] Meskipun demikian, Abu Bakar menerima alasan Khalid “dan memaafkan tindakan yang ia lakukan pada peperangan itu”.[30]

Umar sendiri menjalankan sikap yang sama dalam meneladani sunnah rasul. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Abdullâh bin as-Sa’di “menemui Umar bin Khathab di masa kekuasaannya. Umar berkata kepadanya: ‘Bukankah aku pernah mengatakan bahwa kamu menguasai berbagai pekerjaan, apakah jika saya memberi gaji, kamu menolaknya?’ Ia menjawab: ‘Benar’. Umar berkata: ‘Lantas apa yang

[27] *Ibid.*, hlm. 279.
[28] *Ibid.*, hlm. 277–278.
[29] *Ibid.*, hlm. 280.
[30] *Ibid.*, hlm. 280.

kamu inginkan?' Ia menjawab: 'Saya memiliki banyak kuda dan budak, dan saya masih sehat. Saya ingin gaji saya menjadi sedekah bagi kaum muslimin'. Umar berkata: 'Jangan lakukan itu sebab saya sendiri pernah menghendaki demikian. Nabi Saw. pernah memberi saya sesuatu, kemudian saya berkata: 'Berikanlah kepada orang yang lebih membutuhkan daripada saya, sampai kemudian untuk kedua kalinya beliau memberi saya harta'. Saya berkata: 'Berikanlah kepada yang lebih membutuhkan daripada saya'. Nabi berkata: 'Ambilllah, kemudian kembangkan dan baru sedekahkan. Harta apa pun yang ada, meskipun kamu tidak mengharapkan dan juga tidak meminta, ambillah, mengapa tidak. Jangan menuruti nafsu'".[31]

Para komandan pasukan Islam dalam perang Yarmuk menulis surat kepada Umar untuk memohon bantuan. Mereka mengatakan: "Kematian mengancam di sekeliling kami". Umar membalas surat mereka: "Saya beritahukan kepada kalian siapa yang paling tangguh untuk memberikan kemenangan, dan yang paling bisa diandalkan untuk mendatangkan tentara, itulah Allah. Mintalah bantuan kepada-Nya sebab Muhammad telah diberi bantuan dalam perang Badar padahal perlengkapannya jauh lebih sedikit dibandingkan kalian. Jika surat saya ini telah sampai ke tangan kalian, perangilah mereka dan jangan kembali kepadaku".[32]

Ubâdah bin ash-Shâmit al-Anshari, sahabat Rasulullah, memerangi wilayah kekuasaan Romawi bersama Mu'awiyah. Suatu ketika ia "melihat masyarakat yang sedang memperjualbelikan potongan-potongan emas dengan dinar, dan potongan-potongan perak dengan dirham. Ia mengatakan: "Wahai manusia, kalian semua memakan riba. Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: 'Janganlah kalian memperjualbelikan emas dengan emas kecuali dengan kadar yang sama, tidak ada selisih di antara keduanya dan juga tidak ada penangguhan (kredit)'". Mu'awiyah berkata kepadanya: 'Wahai Abû al-Walid, saya

[31] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz I, hlm. 197.

[32] *Ibid.*, juz I, hlm. 304.

berpendapat bahwa dalam hal ini tidak ada riba kecuali yang ditangguhkan'. Ubâdah berkata: "Saya menceritakan kepadamu dari Rasulullah, sementara kamu bercerita kepadaku dari pendapatmu sendiri? Seandainya saya diberi kebebasan oleh Allah, niscaya saya tidak akan mau ditempatkan bersama kamu di suatu wilayah di mana kamu memiliki kekuasaan terhadap saya". Setelah kembali, ia menuju ke Madinah. Ia berkata kepada Umar bin Khathab: "Hai Abû al-Walid, apa yang mendorongmu untuk menemuiku?". Ia menceritakan kisah di atas dan mengenai pendapatnya tentang penempatan bersama tersebut. Umar berkata: "Hai Abû al-Walid, kembalilah ke wilayahmu. Semoga Allah tidak merahmati wilayah yang tidak ditempati oleh kamu dan orang semacam kamu". Umar menulis surat kepada Mu'awiyah: "Tidak ada kekuasaan bagimu atas Ubâdah, dan doronglah masyarakat untuk mengikuti apa yang ia katakan sebab dialah yang berkuasa".[33]

Umar sangat kuat dalam meneladani tradisi rasul yang berkaitan dengan kehidupan asketik dan dalam menolak kezaliman. Sebagaimana telah diketahui, pada suatu saat ia pernah keluar menuju ke masjid. Ia melihat makanan yang tercecer. Ia berkata: "Makanan apa ini?" Mereka menjawab: "Makanan yang didatangkan kepada kami". Ia berkata: "Semoga Allah memberkati makanan ini dan terhadap orang yang mendatangkannya". Dikatakan: "Wahai *Amîrul Mu'minîn*, sebenarnya makanan tersebut telah ditimbun". Ia bertanya: "Siapa yang menimbunnya?" Mereka menjawab: "Farûkh, *maula* Utsman, dan fulan, *maula* Umar". Umar pun kemudian mengutus orang untuk menemui mereka berdua dan mengundangnya. Umar bertanya: "Apa yang mendorong kalian berdua menimbun makanan kaum muslimin?" Mereka menjawab: "Wahai *Amîrul Mu'minîn*, kami membeli dengan harta

---

[33] Ibn Majah, *Sunan Ibn Mâjah*, cet. V, juz I, (1313 H.), hlm. 7. Asy-Syafi'i meriwayatkan sebuah riwayat mengenai Abû ad-Dardâ' bersama dengan Mu'awiyah dengan makna yang sama. Lihat asy-Syafi'i, *ar-Risâlah*, (ed. Ahmad Muhammad Syakir, (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1326 H.), hlm. 446. Lihat pula Ali Hasan Abd al-Qadir, *Nazhrah 'Ammah fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmi*, cet. II, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1965), hlm. 108.

kami dan menjualnya". Umar berkata: "Saya mendengar Rasulullah Saw. bersabda: 'Siapa saja yang menimbun makanan kaum muslimin maka Allah akan menjadikannya bangkrut atau terkena kusta'. Pada saat itu Farûkh berkata: 'Wahai *Amîrul Mu'minîn*, saya berjanji kepada Allah dan anda untuk tidak mengulanginya selama-lamanya'". Sementara *maula* Umar berkata: "Kami membeli dengan harta benda kami dan kami menjualnya". Diriwayatkan bahwa *maula* Umar terkena lepra.[34] Dengan pesan seperti ini dapatlah dikatakan bahwa Umar mengingatkan manusia yang mencoba untuk menikmati dunia dan segala kesenangannya untuk meniru kehidupan Rasulullah. Ia berkata kepada mereka: "Saya melihat Rasulullah Saw. seharian tidak makan, beliau tidak menemukan satu pun kurma untuk mengisi perutnya".[35]

Diriwayatkan bahwa Sa'id bin al-Musayyab berkata: "Saya melihat Utsman sedang duduk. Kemudian dia meminta makanan yang tidak dimasak dengan api, ia memakannya. Lalu ia berdiri untuk melakukan shalat. Setelah itu ia berkata: 'Saya telah duduk di tempat Rasulullah duduk, saya telah makan makanan Rasulullah dan shalat sebagaimana Rasulullah shalat'".[36]

Maisarah bin Ya'qûb ath-Thahawi meriwayatkan: "Saya pernah melihat Ali minum sambil berdiri. Saya bertanya kepadanya: 'Anda minum sambil berdiri?' Ia menjawab: 'Kalau saya minum sambil berdiri, hal itu karena saya pernah melihat Rasulullah Saw. minum sambil berdiri. Kalau saya minum sambil duduk, hal itu karena saya pernah melihat juga Rasulullah minum sambil duduk'".[37] Diriwayatkan

---

[34] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz I, hlm. 214.

[35] *Ibid.*, juz I, hlm. 224 dan 307.

[36] *Ibid.*, juz I, hlm. 378.

[37] *Ibid.*, juz II, hlm. 130 dan 179. Dengan makna yang sama Ali berkata berkaitan dengan tindakan mengurus jenazah: "Kami melihat Rasulullah Saw. berdiri maka kami pun berdiri. Dan beliau duduk maka kami pun duduk" (*Ibid.*, juz II, hlm. 52). Dengan nada yang sama, Umar berdiri dipojok Ka'bah dan berkata: "Saya mengetahui bahwa engkau adalah batu. Seandainya aku tidak melihat kekasihku, Muhammad Saw., menciummu atau mengusapmu, aku tidak akan mengusapmu dan tidak akan menciummu". *Ibid.*, juz I, hlm. 197 dan 213.

dari Ali bahwa ia berkata: "Saya sebelumnya berpendapat bahwa telapak kaki bagian bawah lebih berhak untuk dibasuh daripada bagian atasnya, sampai kemudian saya melihat Rasulullah Saw. membasuh bagian atas dari kedua telapak kakinya".[38]

Diriwayatkan dari Abdullâh bin Umar bahwa ia pernah melintasi sebuah tempat, kemudian berbelok dari tempat tersebut. Lalu ia ditanya: "Mengapa Anda melakukan demikian?" Ia menjawab: "Saya pernah melihat Rasulullah Saw. melakukan hal tersebut sehingga aku pun melakukannya".[39] Ia pernah mendatangi sebuah pohon di antara Makah dan Madinah, kemudian ia berteduh di bawahnya. Ia memberitahukan bahwa Nabi Saw. pernah melakukan hal itu.[40] Pernah ditanyakan kepadanya: "Kami tidak menemukan ada perintah shalat *safar* dalam Al-Qur'an?" Ia menjawab: "Allah mengutus Muhammad Saw. untuk kami, ketika kami tidak mengerti apa-apa. Kami melakukan hanya seperti yang pernah dilakukan oleh Muhammad".[41]

Gerakan meneladani as-Sunnah bergerak seiring dengan gerakan untuk memahami dan mengenalnya. Para sahabat diperintah untuk mengkaji dan melestarikannya. Umar bin Khathab berkata: "Belajarlah sebelum kalian menjadi pemimpin".[42] Ia berkata: "Belajarlah ilmu faraid dan as-Sunnah sebagaimana kalian mempelajari Al-Qur'an".[43] Ali pernah berkata: "Hendaklah kalian semua saling kunjung-mengunjungi dan tukar-menukar hadits sebab jika kalian tidak melakukan itu, hadits akan lenyap".[44] Makna atau pesan

---

[38] *Ibid.*, juz II, hlm. 103.

[39] *Ibid.*, juz VII, hlm. 54.

[40] Ali Hasan Abd al-Qadir, *Nazhrah 'Ammah fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmi*, hlm. 126.

[41] Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, juz VIII, hlm. 68. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ia berkata: "Kami dulu sesat, kemudian Allah memberi kami petunjuk melalui beliau. Oleh karena itu, kepada beliau kami mengikuti jejak". Lihat *Ibid.*, juz VII, hlm. 209.

[42] Syihâbuddin bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bâri fi Syarh al-Bukhari*, juz I, (Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1959), hlm. 175.

[43] Abû Umar Yûsuf bin Abd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadhlihi*, juz II, (Kairo: al-Mathba'ah al-Munîriyah, t.t.), hlm. 34.

[44] Al-Khathîb al-Baghdâdi, "Syaraf Ashhâb al-Hadîts" (manuskrip di Dâr al-Kutub al-Mishriyah), dikutip dari Muhammad Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 147.

yang sama juga pernah dikatakan oleh Ibn Abbâs.[45] Ibn Mas'ûd berkata: "Kalian harus mencari ilmu sebelum ilmu dicabut, dan ilmu dicabut melalui meninggalnya orang yang berilmu".[46] Pesan yang sama juga ditegaskan oleh Abû Sa'id al-Khudhri.[47]

Dengan kecenderungan yang sama para tabi'in bersikap. Mereka memberikan dorongan agar hadits dipelajari dengan cara-cara yang sama sebagaimana para sahabat sebelumnya memberikan dorongan kepada masyarakat untuk melakukan hal tersebut. Pernyataan "hendaklah kalian saling tukar menukar hadits, sebab hadits dapat memunculkan hadits lain"[48] berubah menjadi slogan yang dominan. Demikianlah, banyak tempat pertemuan (*halaqah*) yang terbentuk untuk mempelajari sunnah. Di Kufah terdapat sekitar empat ribu pelajar yang mempelajari sunnah[49]. Halaqah yang dipimpin Abû ad-Dardâ' di Damaskus memuat lebih dari 1500 pelajar.[50] Di Himsh, Halb, Bashrah, Mesir, Yaman, Makah, dan Madinah juga diadakan halaqah-halaqah untuk belajar tersebut.[51] Sufyân ats-Tsauri menyatakan tentang para pelajar yang mendalami sunnah: "Andaikata mereka tidak mendatangiku, niscaya aku yang akan mendatangi mereka di rumah-rumah mereka".[52]

Para ahli hadits memiliki metode dalam mengajar. Suatu metode yang sangat mempertimbangkan prinsip-prinsip yang sangat men-

---

[45] *Ibid.*, hlm. 248.

[46] Adz-Dzahabi, *Tadzkirah al-Khuffâzh*, juz I, (Thab'ah al-Hind, 1333 H), hlm. 15. Al-Haitsami, *Majma' az-Zawâ'id wa Manba' al-Fawâ'id*, juz I, hlm. 125.

[47] "Syaraf Ashhâb al-Hadîts" dikutip dari Muhammad Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 148.

[48] Muhammad Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 149. Ini merupakan bentuk lain dari ungkapan Abû Sa'id al-Khudhri: "Belajarlah hadits, sebab hadits itu saling mengingatkan satu sama lainnya". Lihat *Ibid.*, hlm. 148.

[49] Ibn Khallâd ar-Ramahurmuzi, "Al-Muhaddits al-Fâdhil", manuskrip di Dâr al-Kutub al-Mishriyah, dikutip dari Muhammad Ajjaj al-Khatib, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 151.

[50] Muhammad Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 151.

[51] *Ibid.*, hlm. 151.

[52] "Syaraf Ashhâb al-Hadîts", dikutip dari buku yang sama, hlm. 152.

detil. Di antaranya, tidak mengajarkan hadits kepada orang "yang belum matang akalnya" karena dikhawatirkan akan membahayakan dan memunculkan fitnah.[53] Sebagian di antara mereka ada yang menganggap menyebarkan hadits kepada mereka yang tidak berhak merupakan tindakan penghinaan terhadap hadits,[54] atau menyia-nyiakan hadits.[55] Sementara itu, para kelompok heretik (bid'ah) menjauhi majelis-majelis tempat hadits-hadits diajarkan karena khawatir apabila pengetahuan hanya ada pada mereka saja (ahli hadits) sehingga mereka menciptakan para imam yang dibutuhkan kemudian mereka dapat bertindak semau mereka".[56]

Di antara prinsip-prinsip tersebut adalah tidak mengajarkan hadits kepada orang yang belajar dan menghafal Al-Qur'an baik secara keseluruhan maupun sebagian besar.[57] Prinsip lainnya adalah menolak untuk meriwayatkan "hadits-hadits munkar, *syâdz,* dan palsu", tetapi hanya "menyebarkan hadits-hadits *masyhûr*".[58]

---

[53] Diriwayatkan dari Ibn Mas'ûd bahwa dia berkata: "Seseorang menyampaikan hadits kemudian didengar oleh orang yang akalnya belum dapat memahami hadits tersebut, hal ini akan menjadi fitnah bagi orang tersebut". Al-Khathîb al-Baghdâdi, "al-Jâmi' li Akhlâq al-Râwiy wa Adâb al-Sâmi', manuskrip dalam Dâr al-Kutub al-Mishriyah, dikutip dari *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 153. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa dia mengatakan: Anda menyampaikan sebuah hadits kepada satu kelompok manusia yang akalnya telah mampu menangkapnya, tentunya hadits tersebut akan menjadi fitnah bagi sebagian di antara mereka". Adz-Dzahabi, *Tadzkirah al-Huffâzh*, juz I, hlm. 15.

[54] Muhammad Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 153. Ini adalah pendapat az-Zuhri.

[55] *Ibid.*, hlm. 154. Ini pendapat al-A'masy. Sering dia mengatakan: Jangan kalian menaburkan permata di depan kuku babi. Yang ia maksudkan dengan permata adalah hadits. Ungkapan tersebut sebenarnya merupakan ungkapan lain dari ucapan Isa al-Masih yang terkenal: "Jangan kalian lemparkan mutiara kalian ke depan babi". Lihat pendapat-pendapat lain yang semakna dengan itu dari al-A'masy dalam buku dan halaman yang sama.

[56] "Al-Muhaddits al-Fâdhil", dikutip dari *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 155.

[57] Muhammad Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 155.

[58] Adz-Dzahabi, *Tadzkirah al-Huffâzh*, juz I, hlm. 12–13. Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bâri fi Syarh al-Bukhari*, juz I, hlm. 235. Dalam kaitan ini diriwayatkan bahwa Ali berkata: "Bicaralah kepada manusia mengenai sesuatu yang mereka kenal, dan tinggalkanlah sesuatu yang mereka tolak. Apakah kalian ingin Allah dan rasul-Nya didustakan". Adz-Dzahabi memberikan komentar terhadap pernyataan tersebut dengan mengatakan: Ali r.a. melarang meriwayatkan hadits *munkar*, dan mendorong

Sementara itu, pada awalnya upaya mengkodifikasikan hadits hanya merupakan usaha individu. Hadits disimpan (ditulis) dalam lembaran-lembaran dan kertas-kertas. Kemudian upaya tersebut dijadikan oleh Umar bin Abd al-Azîz sebagai salah satu tugas negara sehingga ia termasuk khalifah pertama yang berupaya untuk mengkodifikasikan hadits. Ia mengkhawatirkan lenyapnya "ilmu dan hilangnya para cendikiawan",[59] sebagaimana yang ia utarakan bahwa "as-Sunnah telah dimatikan".[60]

**3**

Dari penjelasan di atas tampak jelas bahwa as-Sunnah merupakan idealita yang harus diikuti, dan bahwa hubungan antara as-Sunnah dengan upaya meneladaninya bagaikan hubungan antara ide dengan imitasinya. Ini berarti bahwa imitasi merupakan substansi dari sikap menjalankan as-Sunnah. Pada dasarnya, as-Sunnah sendiri merupakan upaya meniru tindakan ketuhanan yang dijalankan oleh seseorang yang diutus dari Allah. Ada satu hadits yang menyingkapkan pengertian dasar tersebut. Hadits tersebut mengatakan bahwa "ketika shalat diwajibkan kepada Rasulullah, beliau didatangi malaikat Jibril, yang pada saat itu ada di dataran tinggi wilayah Makah. Kemudian ia menghentakkan tumitnya ke arah lembah. Dari situ kemudian memancarlah sumber air. Jibril lalu mengambil wudhu', sementara Rasulullah memandangnya untuk memerhatikan bagaimana Jibril bersuci untuk shalat. Setelah itu, Rasulullah Saw. mengambil air wudhu' sebagaimana yang beliau lihat ketika Jibril mengambil

---

untuk meriwayatkan hadits *masyhûr*. Penyataan tersebut merupakan dasar utama untuk menahan diri agar tidak menyebarkan hadits-hadits yang tidak berdasar dan *munkar* berkaitan dengan keutamaan-keutamaan perbuatan, akidah, dan hal-hal yang pelik. Tidak jalan untuk mengetahui semua itu kecuali dengan mengenal perawinya. lihat *Ibid.*

[59] Ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi*, juz I, hlm. 126. Lihat juga Abû al-Hasan Ali an-Nadwi, *Rijâl al-Fikr wa ad-Da'wah fî al-Islâm*, cet. II, (Damaskus: Dâr al-Fath, 1965), hlm. 42–43, dikutip dari *Târîkh Ashbihan* karya Abû Nu'aim.

[60] Ibn al-Jauzi, *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*, hlm. 94. Lihat pula Muhammad Ajjaj al-Khatib, *as-Sunnah Qabl at-Tadwîn*, hlm. 295 dan seterusnya.

wudhu'. Jibril kemudian berdiri, lalu shalat, dan nabi menjalankan shalat seperti shalatnya Jibril. Setelah Jibril pergi, Rasulullah Saw. menemui Khadijah, kemudian beliau wudhu' di hadapannya untuk memperlihatkan kepada Khadijah bagaimana bersuci untuk shalat seperti yang ia lihat ketika Jibril melakukannya. Setelah itu, Khadijah berwudhu' sebagaimana wudhu' Rasulullah Saw. Kemudian nabi shalat bersama Khadijah sebagaimana shalat yang dilakukan oleh Jibril, dan Khadijah shalat seperti shalat nabi".[61]

Dengan demikian, as-Sunnah merupakan pengulangan dan penegasan tindakan ketuhanan. Orang yang pertama kali mengawali tindakan pengulangan tersebut di muka bumi adalah orang yang paling dekat dengan Allah. Dengan demikian, mempraktikkan as-Sunnah merupakan upaya untuk menyerupai dan mendekati Allah.

Sunnah merupakan tindakan yang sangat jelas, tidak membutuhkan pertanyaan atau penafsiran. Ia membutuhkan untuk ditiru sebagaimana adanya, dalam arti tanpa pergeseran atau perubahan. Sunnah merupakan tindakan yang sempurna sebab ia berasal dari Allah. Ia sudah sempurna dan mapan. Dengan demikian, ia merupakan kebenaran yang mutlak dan juga pengetahuan yang mutlak.

Jika Muhammad merupakan orang yang pertama meniru dan mengulang-ulang tindakan ketuhanan maka beliau akan menjadi dasar yang atas dasar itu kedudukan penting seseorang akan dinilai sesuai dengan kedahuluannya di dalam menerima apa yang diterima beliau, dan mengulangi apa yang diulang-ulanginya. Pioneritas ini berarti pioneritas keimanan, maksudnya pioneritas dalam mengetahui, dan sekaligus pioneritas dalam keselamatan. Yang pertama adalah yang paling dekat dengan as-Sunnah; dalam arti dekat dengan tindakan ketuhanan, kepada Allah.[62] Dengan demikian, bagi yang lainnya ia merupakan teladan yang harus diikuti oleh mereka dalam bertindak dan berpikir.

[61] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz II, hlm. 161.

[62] Mengenai gambaran tentang pertarungan di seputar siapa yang paling awal dalam memeluk Islam, lihat ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz II, hlm. 310–317.

Sunnah bersifat eksklusif terhadap selainnya. Ia merupakan pengetahuan yang menutupi pengetahuan lain yang bertentangan dengannya. Ketika Muhammad mengatakan, seperti yang diriwayatkan: "Berhala-berhala Quraisy sangat membenci saya, dan puisi sangat membenci saya",[63] itu artinya bahwa Sunnah menolak puisi sebagaimana adanya. Sunnah tidak mentolerir puisi kecuali apabila Sunnah telah merubahnya dari fungsi dasarnya dan memberinya dimensi baru yang tidak bertentangan dengannya. Inilah yang berlaku, umpamanya, pada hajar Aswad, Ka'bah dan lainnya, yang masih tetap dipertahankan, dan termasuk juga dipertahankannya puisi sebagai sarana informasi dalam mengabdi kepada agama.

Validitas mutlak Sunnah bersumber dari wataknya bahwa ia memapankan wahyu Allah. Sebenarnya, ia merupakan upaya pendasaran. Ini berarti bahwa Sunnah merupakan upaya mengganti kepercayaan-kepercayaan, adat-istiadat dan pemikiran yang mendahuluinya, dan merupakan kekinian yang menyimpang dari semua itu, serta mendatangkan sesuatu yang baru. Tetapi, sesuatu yang baru ini akan menjadi keseluruhan dari pengetahuan. Dan, menyimpang dari apa yang telah dikenali ini ke sesuatu yang tidak dikenali, merupakan simbol dari penyimpangan terhadap Sunnah itu sendiri, maksudnya ia akan menjadi kafir. Di sini, yang dimaksud dengan kafir adalah kembali kepada yang sebelumnya, atau menatap pada apa yang setelahnya, baik melampauinya atau bertentangan dengannya. Kata-kata yang diucapkan oleh Abû Jahal ketika mengkritik Rasulullah: "Dia memperkenalkan kepada kita dengan sesuatu yang tidak dikenali"[64] merupakan ungkapan yang sama, yang dapat ditujukan kepada siapa saja yang dituduh sebagai menyalahi Sunnah. Maka, apa saja yang tidak dikenali berarti "memunculkan hal yang baru", dan setiap yang baru berarti bid'ah, dalam pengertian melampaui Sunnah. Hal ini menjelaskan alasan mengapa bernalar harus tidak ada ketika

---

[63] *Ibid.*, juz II, hlm. 161.

[64] *Ibid.*, juz II, hlm. 449.

Sunnah ada, dan juga menjelaskan alasan mengapa mengkaji dan membahas hanya dibatasi pada apa yang sudah diketahui melalui Sunnah, dan menghindari apa yang tidak diketahui.

Sejarah tentang meneladani Sunnah memperlihatkan bahwa upaya meniru Sunnah terkait dengan ibadah, sementara itu bernalar sangat dominan pada kegiatan yang terkait dengan politik.[65] Harus dicatat, bahwa upaya menjalankan nalar seringkali dibarengi dengan penggunaan kekerasan. Oleh karena itu, kekerasan menjadi karakteristik yang senantiasa melekat pada sistem (kekuasaan) Islam dari dalam dan semenjak awal. Dengan demikian, agama yang diiringi dengan politik mengambil bentuk represi. Khalifah pertama menyadari terhadap kekerasan yang ia lakukan, atau ia mengakuinya. Menjelang kematiannya ia mengatakan: "Saya sebenarnya tidak ingin menyingkapkan sesuatu apa pun dari rumah Fatimah, padahal mereka telah menghalanginya dari peperangan. Sebenarnya, saya tidak ingin membakar al-Fuja'ah as-Sulami. Dahulu saya membunuhnya dengan mudah atau membiarkannya begitu saja ..."[66] Meskipun demikian, sebenarnya upaya untuk menunjuk Umar sebagai khalifah tidak lain merupakan hasil penalaran.[67] Maksudnya, merupakan satu bentuk kekerasan, khususnya bahwa ia tidak meminta pendapat, seperti yang diriwayatkan, selain hanya kepada Abd ar-Rahmân bin Auf dan Utsman bin Affan.[68] Ucapan yang pertama kali dilontarkan

---

[65] Misalnya, diriwayatkan dari Abu Bakar berkaitan dengan penolakan terhadap nalar, bahwa dia berkata: "Bumi manakah yang menopangku, dan langit manakah yang menaungiku, jika aku berbicara tentang Al-Qur'an dengan nalarku, atau dengan sesuatu yang tidak aku ketahui". Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ây Al-Qur'an*, juz I, (Kairo: Mushthafa al-Bâbi al-Halabi, 1954), juz I, hlm. 35.

[66] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz III, hlm. 430.

[67] Berseberangan dengan hal itu, diriwayatkan bahwa salah seorang di antara mereka bertanya kepada Ali setelah dia ditusuk oleh Ibn Muljam: "Wahai *amîrul mu'minîn*, jika kami kehilangan Anda, dan semoga kami tidak kehilangan Anda maka kami akan membaiat al-Hasan? Ia menjawab: Aku tidak memerintah dan tidak melarang kalian, kalian lebih tahu". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 146–147.

[68] Ath-Thabari, *Tarikh ath-thabari,* juz III, hlm. 428. Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Abdurrahmân bin Auf menggambarkan Umar sebagai orang yang memiliki watak kasar", dan Utsman berkata: Sikap sembunyi-sembunyinya lebih baik daripada sikap terang-terangnya... Dan di antara kami tidak ada yang sepertinya". Abu Bakar saat itu berkata: "Jika aku membiarkannya, tentunya aku tidak memusuhimu".

oleh Umar setelah ia dijadikan khalifah adalah kalimat yang mengindikasikan kekerasan: “Setelah ditunjuk sebagai khalifah, Umar naik mimbar dan berkata: Saya akan menyampaikan beberapa kalimat, hendaklah kalian mengikutinya. Itulah ucapan pertama kali yang ia sampaikan ketika ia ditunjuk sebagai khalifah…”. Setelah itu Utsman mengatakan: “Sesungguhnya bangsa Arab itu bagaikan unta yang berhidung sakit. Ia mengikuti orang yang mengendarainya. Maka, hendaklah ia melihat siapa yang mengendarainya kemana ia mengarahkan. Sementara saya, demi Tuhan Ka’bah, pasti akan membawa mereka di atas jalan yang benar”.[69]

Umar sangat tegas dalam memegang as-Sunnah dan memegang komunitas sebagaimana Abu Bakar. Ia mengatakan: “Siapa saja yang beramal menurut hawa nafsu dan maksiat maka ia tidak akan mendapatkan bagian, dan hanya akan membahayakan dirinya sendiri. Siapa saja yang mengikuti Sunnah dan tidak melampaui syari’ah serta konsisten dengan jalan yang lurus karena menginginkan apa yang ada pada Allah untuk mereka yang taat maka urusannya akan menjadi benar dan akan mendapatkan bagiannya”.[70] Ia pernah memberikan wasiat kepada puteranya, Abdullâh bin Umar, sebelum ia meninggal. Ia mengatakan: “Jika masyarakat sedang berselisih maka hendaklah kamu bersama suara mayoritas. Jika mereka berjumlah tiga orang dan yang lainnya tiga orang maka hendaklah kamu mengikuti kelompok di mana ada Abdurrahman”.[71] Dengan semangat inilah musyawarah berlangsung.

Setelah itu, Umar membentuk dewan musyawarah yang terdiri dari enam orang: Ali, Utsman, Abdurrahmân bin Auf, Sa’ad bin Abî Waqâsh, Zubair bin al-Awâm dan Thalhah. Abbâs menyadari mengenai susunan tersebut. Ia berkata kepada Ali: “Jangan masuk

---

[69] Ath-Thabari, juz III, hlm. 433. Sekalipun suatu ketika ia berkata: “Sedikit dengan dilakukan secara persuasif lebih baik daripada banyak dilakukan dengan kekerasan”. Ath-Thabari, juz IV, hlm. 216.

[70] *Ibid.*, juz III, hlm. 585

[71] *Ibid.*, juz IV, hlm. 192.

bersama mereka". Ali menjawab: "Saya tidak suka perselisihan". Ia mengatakan: "Kalau demikian kamu akan melihat apa yang tidak kamu sukai".[72] Itulah yang terjadi. Umar berkata kepada Shuhaib: "Lakukanlah shalat bersama orang banyak selama tiga hari. Masukkanlah Ali, Utsman, Zubair, Sa'ad, Abdurrahmân bin Auf, dan Thalhah apabila ia datang. Libatkan pula Abdullâh bin Umar, namun ia tidak memiliki hak apa pun. Pimpinlah mereka. Jika lima di antara mereka sepakat dan merestui seseorang, sementara yang satu menolak maka pecahkanlah kepalanya, atau tebaslah dengan pedang. Jika empat di antara mereka sepakat dan merestui satu orang, sementara dua di antara mereka menolak maka penggallah leher mereka (berdua). Jika tiga di antara mereka merestui salah satu di antara mereka berenam, sementara tiga orang di antara mereka merestui salah seorang yang lain di antara mereka maka hendaklah mereka menyerahkan keputusannya kepada Abdullâh bin Umar, mana di antara dua kelompok tersebut yang dia putuskan. Hendaklah mereka memilih salah seorang di antara mereka. Jika mereka tidak puas dengan keputusan Abdullâh bin Umar maka hendaklah mereka bersama dengan kelompok di mana Abdurrahmân bin Auf berada, dan bunuhlah sisanya yang tidak mengikuti kesepakatan orang banyak".[73]

Jika sikap para sahabat awal berpegang pada nalar, khususnya dalam persoalan politik, menyebabkan, di satu sisi, saling menjauhi Sunnah—idealita dan kehidupan praktis—[74]maka di sisi lain sikap tersebut justru mencoba untuk menempatkan Sunnah pada tempat dan waktunya. Maksudnya, menafsirkan Sunnah sesuai dengan apa yang selaras dengan kehidupan yang berubah-ubah dan dengan segala tuntutannya.

---

[72] *Ibid.*, juz IV, hlm. 228.

[73] *Ibid.*, juz IV, hlm. 229.

[74] Dalam hal ini, lihat Ali Hasan Abd al-Qadir, *Nazhrah 'Ammah fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmi*, hlm. 137–168.

## 4

Sunnah diajarkan senantiasa beriringan dengan tafsir Al-Qur'an. Tujuan dari tafsir adalah menjelaskan dan mengungkapkan Al-Qur'an, atau "menyingkapkan dan memperlihatkan makna kata Al-Qur'an".[75] Tafsir hanya menangani ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan ayat-ayat *muhkamat* untuk memberikan uraian mengenai kata-kata yang tidak jelas, dan untuk memberikan perincian mengenai sesuatu yang bersifat global. Dalam upaya memberikan penjelasan tersebut, tafsir bertumpu pada *naql* (laporan) "yang diriwayatkan dari Rasul dan generasi pertama, khususnya yang berkaitan dengan masalah-masalah *tauqifiyah* di mana akal tidak memiliki tempat yang berarti, seperti penafsiran terhadap huruf-huruf *muqaththa'ah* di awal surat: *Alif-lam-mim*; *ha'-mim*; *ya-sin*, dan juga seperti sebab-sebab turunnya ayat, nasikh dan mansukh".[76]

Tafsir dimulai pada zaman nabi. Para sahabat bertanya kepada nabi mengenai ayat-ayat yang maknanya menjadi problem bagi mereka. Nabi menjelaskan dan menerangkan ayat tersebut kepada mereka.[77] Dengan cara ini dikatakan bahwa Sunnah merupakan interpretasi dan penjelasan terhadap Al-Qur'an.[78] Para sahabat mencermati

---

[75] Ath-Thabrisi, *Majma' al-Bayân*, (T.t.p., Thab'ah Shaida, 1233 H), juz I, bagian pendahuluan. Kata tafsir dalam Al-Qur'an hanya muncul sekali dalam QS. al-Furqan ayat 33: W*a lâ ya'tûnaka bimatsalin illâ ji'nâka bil haqq wa ahsan tafsîra*. Mengenai pertumbuhan tafsir dan perkembangannya lihat Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, (Beirut: Dâr elmachriq, 1970). Lihat juga Sayid Ahmad Khalik, *Nasy'ah at-Tafsîr fî al-Kutub al-Muqaddasah wa al-Qur'ân*, (Iskandariyah: 1954); Abdullâh Mahmûd Syahâtah, *Târîkh Al-Qur'ân wa at-Tafsîr*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah, 1972), dan lihat entri "tafsir" dalam *Dâ'irah al-Ma'ârif al-Islâmiyah* (terj. Arab) dengan komentar Amîn al-Khûli.

[76] Ahmad Amîn, *Dhuhâ al-Islâm*, juz II, (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1938, 1949, 1952), hlm. 144.

[77] *Dan Kami telah menurunkan kepadamu Al-Qur'an sebagai peringatan agar engkau jelaskan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka. Semoga mereka mau berpikir* (QS. an-Nahl: 44). Mengenai beberapa contoh penafsiran nabi lihat As-Suyûthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, juz II, (Kairo: t.p. 1941), hlm. 191–205.

[78] Ungkapan dengan pengertian tersebut dikaitkan dengan Ahmad bin Hanbal sebagai komentar atas ucapan Yahya bin Abî Kutsair yang mengatakan: "Sunnah menghakimi al-Kitab (Al-Qur'an), bukan al-Kitab (Al-Qur'an) yang menghakimi Sunnah". Ibn Hanbal mengomentarinya ketika ditanya mengenai pendapat tentang pernyataan itu: "Aku

tafsir Al-Qur'an dalam perspektif apa saja yang mereka dengar, mereka saksikan dan mereka pahami dari nabi. Tidak muncul perselisihan di antara mereka mengenai makna-makna Al-Qur'an, sekalipun di antara mereka ada perbedaan taraf pemahaman dan penafsiran. Akan tetapi, setelah era sahabat habis "terjadilah berbagai pergolakan, berbagai pendapat yang saling bertentangan dan banyak bermunculan fatwa".[79]

Karakter tafsir pada era sahabat adalah bahwa tafsir hanya merupakan penjelasan atas segala sesuatu yang tidak jelas dari Al-Qur'an dan tidak seluruhnya ditafsirkan, bersifat global, hanya ada satu tafsir tanpa ada perbedaan mengenai makna-makna ayat, dan tidak dipengaruhi oleh pendapat-pendapat ahli kitab. Sementara itu, tafsir pada masa tabi'in telah memuat lebih banyak lagi ayat-ayat Al-Qur'an, menjelaskan secara detil terhadap setiap ayat dan setiap kata. Perbedaan di seputar makna mulai muncul pada era ini, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan kebebasan bertindak dan *predestination*, dan pengaruh ahli kitab mulai muncul.[80] Sementara upaya mengkodifikasi tafsir dimulai pada akhir abad pertama melalui buku Sa'id bin Jâbir bin Hisyâm al-Kûfi (w. 95 H),[81] dan tafsir paling tua yang dicetak adalah tafsir Sufyân ats-Tsauri (w. 161 H),[82] maka tafsir paling tua yang lengkap terhadap Al-Qur'an yang sampai kepada kita adalah tafsir Muqâtil bin Sulaimân al-Balkhi (w. 150 H) sebab

---

tidak berani mengatakan itu, namun aku berpendapat bahwa Sunnah menafsirkan al-Kitab (Al-Qur'an) dan menjelaskannya". LIhat Abdullâh Mahmûd Syâthah, *Târîkh Al-Qur'an wa at-Tafsîr*, hlm. 90.

[79] Hâji Khalîfah, *Kasyf azh-Zhunûn 'an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, juz I, (Intanbul: t.p. 1362 H.), hlm. 33.

[80] Dalam hal ini, lihat Abdullâh Mahmûd Syâthah, *Târîkh Al-Qur'ân ...*, hlm. 90–98.

[81] Dia dibunuh oleh al-Hajjâj. Dia digambarkan sebagai "generasi tabi'in yang paling pandai dalam tafsir". Ibn Abû Mulaikah berkata: "Saya melihat Mujahid bertanya kepada Ibn Abbâs tentang tafsir Al-Qur'an, dan dia membawa papan (tulis)-nya. Ibn Abbâs berkata: Tulislah. Ia (Ibn Abî Mulaikah) berkata: hingga dia (Mujahid) bertanya kepadanya mengenai seluruh tafsir". Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, juz I, hlm. 40. Lihat pula Abdullâh Mahmûd Syahâtah, *Târîkh al-Qur'ân wa at-Tafsîr*, hlm. 95, 108–109.

[82] Baru-baru ini dicetak di India dengan diedit oleh Imtiyâz Ali Arasy (Ramphur, India, 1965). Tafsir ini didasarkan pada riwayat (*al-ma'tsûr*). Tafsir ini hanya menafsirkan beberapa ayat. Lihat Abdullâh Mahmûd Syahâtah, *Târîkh al-Qur'ân ...*, hlm. 111.

dia orang yang menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan, ayat per ayat.[83]

Di penghujung masa tabi'in, sekitar tahun 130 H, kecenderungan konservatifisme (*ittibâ'iyah*) dalam menafsirkan Al-Qur'an menjadi mapan dan baku, yaitu mengambil riwayat sebagai tafsirnya, dan menolak nalar. Barangkali, ath-Thabari merupakan sarjana yang paling bagus dalam menjelaskan makna tafsir, dan mendefinisikan syarat-syarat serta wilayah tafsir, dari perspektif kreatifisme (*ibtidâ'-iyah*). Ia mengatakan bahwa tafsir memiliki tiga sisi: *pertama*, "tidak ada jalan untuk menembusnya", sebab hanya Allah semata yang mengetahuinya, tidak diperlihatkan kepada manusia. Ini terkait dengan yang gaib. *Kedua*, tafsir yang ilmunya khusus dimiliki nabi, "yang lainnya tidak". Hal ini juga tidak dapat diketahui atau dijelaskan kecuali melalui "penjelasan Rasul". *Ketiga*, yaitu tafsir yang ilmunya dimiliki oleh ahli bahasa Al-Qur'an, yaitu ilmu yang menjelaskan ke-Arab-an dan *i'rab* bahasa Al-Qur'an". Hanya merekalah yang memiliki akses untuk mengetahui tafsir ini. Yang dimaksud dengan ilmu yang menjelaskan ke-Arab-an dan *i'rab* bahasa Al-Qur'an adalah "menunjukkan *i'rab*-nya, mengenal petanda melalui tanda-tandanya yang pasti, tidak *musytarak*, mengenal yang diberi atribut melalui atribut-atributnya yang khusus dan unik.[84] Dengan demikian, ia akan menjadi mufassir yang paling berhak mendapatkan kebenaran, dan yang

[83] Lihat kajian analitik-komprehensif mengenai kecenderungan tafsir Muqâtil dalam P. Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, hlm. 25–207. Lihat pula *Târîkh al-Qur'ân wa at-Tafsîr*, hlm. 190–193. Pengarang buku tersebut mengatakan bahwa dia telah menyelesaikan proses editing manuskrip dari tafsir Muqâtil, dan siap untuk mencetaknya (hlm. 190). Lihat biografi Muqâtil dalam *Wafayât al-A'yân*, diedit oleh Ihsân Abbâs, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah), juz V, hlm. 255–257; *Târîkh Baghdâd*, juz XIII, hlm. 160; *Asy-Syadzarât*, juz I, hlm. 227; *Mîzân al-I'tidâl*, juz IV, hlm. 173.

[84] Mengenai hal itu ath-Thabari memberi contoh melalui statemennya: "Seandainya salah seorang di antara mereka mendengar orang yang membaca: "*wa idzâ qîla lahum lâ tufsidû fi al-ardh qâlû innamâ nahnu mushlihûn, alâ innahum al-mufsidûn wa lâkin lâ yasy'urûn*", dia mengetahui bahwa pengertian "*ifsâd*" di sini adalah sesuatu yang semestinya ditinggalkan, yaitu sesuatu yang membawa bahaya, dan bahwa "*ishlâh*" adalah sesuatu yang selayaknya dilakukan, yaitu sesuatu yang dilakukan membawa manfaat, dan dia tidak mengetahui pesan-pesan yang dijadikan Allah sebagai merusak dan pesan-pesan yang dijadikan Allah sebagai memperbaiki". Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân*, juz I, hlm. 35.

paling jelas argumentasinya". Argumen yang jelas hanya didapat melalui "laporan (*naql*) yang melimpah". Atau, melalui "riwayat para rawi yang adil, dapat dipertanggungjawabkan dan mengetahui bahasa Arab". Bagaimanapun tidak diperkenankan melepaskan tafsir dari "pendapat-pendapat para salaf dari kalangan sahabat, para imam, dan ulama khalaf dari kalangan tabi'in dan tokoh masyarakat".

Ini berarti bahwa Al-Qur'an memiliki dua sisi: kebahasaan, yaitu yang dapat ditafsirkan oleh mufassir atas dasar pengetahuannya mengenai bahasa, dan keagamaan, yang terbagi menjadi dua bagian: yang bersifat ke-gaib-an yang hanya Allah yang mengetahuinya, yang bersifat duniawi yang hanya diketahui oleh nabi dan yang dapat ditafsirkan hanya bertumpu pada apa yang dikatakan nabi. Ini berarti bahwa tidak diperkenankan menggunakan nalar di dalam menafsirkan apa saja yang berkaitan dengan agama. Semua orang yang menggunakan nalar dalam hal ini adalah salah sekalipun ia tepat mengenai sasaran "sebab ketepatan mengenai sasaran di sini tidak berasal dari orang yang yakin bahwa itu benar, tetapi hanya berdasarkan perkiraan dan sangkaan. Orang yang berbicara mengenai agama Allah melalui sangkaan berarti mengatakan atas nama Allah tentang sesuatu yang tidak ia ketahui.[85]

[85] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* ..., juz I, hlm. 33, 41. Dalam menegaskan pendapatnya, ath-Thabari mendasarkan pada ayat-ayat dan hadits-hadits. Di antara ayat-ayat tersebut adalah surat al-A'râf ayat 33. Sementara di antara hadits-hadits yang dijadikan sandarannya adalah: "Alqur'an diturunkan atas dasar empat aspek; halal-haram yang tidak dimaafkan apabila seseorang tidak mengetahuinya; tafsir yang ditafsirkan oleh orang Arab; tafsir yang ditafsirkan oleh ulama; dan *mutasyâbih* yang hanya diketahui oleh Allah. Siapa saja yang mengklaim ilmu-Nya selain Allah maka dia bohong". "Siapa saja yang berkata tentang Al-Qur'an dengan nalarnya, atau dengan sesuatu yang tidak ia ketahui maka hendaklah dia menampati tempat duduknya dari api". "Siapa saja yang mengatakan tentang Al-Qur'an dengan nalarnya, kemudian pendapatnya benar maka dia salah". Lihat *Ibid.*, juz I, hlm. 34-35.

# Kemapanan dalam Puisi dan Kritik

"Aku sudah tak lagi menyusun puisi setelah Allah mengajarkan kepadaku surat al-Baqarah dan Âli Imrân".[1]

(Labid bin Rabî'ah)

"Riwayatkanlah puisi-puisi yang mengandung nilai kesalehan".[2]

(Umar bin Khattab)

## 1

Dalam Al-Qur'an, sebutan penyair dinyatakan secara bersama-sama dengan beberapa sebutan seperti orang gila, penyihir, dukun, dan juga dengan sebutan setan.[3] Sebutan secara bersama-sama ini berarti bahwa puisi tidak membawa ke-

---

[1] Abû Muhammad Abdillâh bin Muslim bin Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah, 1969), juz I, hlm. 196.

[2] Al-Qurasyi, *Jamharah Asy'âr al-Arab*, hlm. 36.

[3] Lihat umpamanya ayat-ayat berikut ini: *Dan mereka berkata: Apakah kami akan meninggalkan tuhan-tuhan kami demi penyair yang gila* (QS. ash-Shaffât [37]: 36). *Apakah aku harus beritahukan kepada kalian kepada siapakah setan-setan itu turun?. Mereka turun kepada setiap pendusta yang banyak dosa. Mereka menghadapkan pendengaran (kepada setan) itu, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang pendusta. Dan para penyair itu diikuti oleh orang-orang sesat. Tidakkah kamu melihat bahwasanya mereka mengembara di tiap-tiap lembah, dan bahwasanya mereka suka mengatakan apa yang tidak mereka kerjakan, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh dan banyak menyebut Allah dan mendapat kemenangan sesudah menderita kezhaliman. Orang-*

benaran. Sebagaimana sihir, perdukunan dan kondisi gila, puisi merupakan bagian dari tindakan setan yang "menggoda" dan "menyesatkan", sehingga yang batil dilihat sebagai kebenaran, dan kebenaran sebagai kebatilan. Meskipun sebutan-sebutan tersebut secara bahasa memiliki makna yang berbeda,[4] namun semuanya bersatu dalam satu makna yang memayunginya, yaitu membuat samar, sesat dan batil. Al-Qur'an, dan itu berarti syari'ah (agama), mempunyai sikap yang khusus terhadap sihir.[5]

---

*orang yang zhalim itu akan mengetahui tempat mana mereka akan kembali* (QS. asy-Syu'arâ' [26]: 221–227). *Dan setan menjadikan mereka memandang perbuatan-perbuatan merka indah, kemudian dia menghalangi mereka dari jalan Allah maka mereka bukan orang-orang yang mendapat petunjuk* (QS. al-Ankabût [29]: 38). *Mereka berkata: (Mereka) adalah dua orang ahli sihir yang bahu-membahu* (QS. al-Qashash [28]: 48), (maksudnya sihir Musa dan sihir Muhammad). *Dan Al-Qur'an tidaklah dibawa turun oleh setan-setan* (QS. asy-Syu'arâ' [26]: 210). *Al-Qur'an bukan perkataan setan yang terlaknat, Al-Qur'an tidak lain merupakan peringatan bagi sekalian alam* (QS. at-Takwîr [81]: 25, 27). *Tidaklah sahabat kalian itu gila* (QS. at-Takwîr [81]: 22). *Ketika datang kepada mereka ayat-ayat kami yang memberikan penerangan, mereka berkata: ini merupakan sihir yang nyata"* (QS. an-Naml [27]: 13). *Ia berkata bahwa utusan yang telah diutus kepada kalian tentunya gila* (QS. asy-Syu'arâ' [26]: 27). *Dan setan menjadikan mereka memandang perbuatan-perbuatan mereka indah, kemudian dia menghalangi mereka dari jalan Allah, sementara mereka merupakan orang-orang yang berpandangan tajam* (QS. al-Ankabût [29]: 38). *Bahkan mereka berkata: Al-Qur'an adalah mimpi-mimpi yang tidak jelas, bahkan diada-adakan, bahkan, dia seorang penyair"* (QS. al-Anbiyâ' [21]: 5). *Al-Qur'an bukanlah perkataan seorang penyair, sedikit sekali mereka yang beriman, juga bukan ucapan dukun, sedikit sekali mereka yang menyadari* (QS. al-Hâqqah [69]: 41–42). *Malahan Al-Qur'an datang membawa kebenaran dan membenarkan para rasul* (QS. ash-Shaffât [37]: 37). *Kami tidak mengajarinya puisi, dan itu tidak sepantasnya bagi dia. Al-Qur'an hanyalah peringatan dan bacaan yang menjelaskan* (QS. Yasîn [36]: 69). *Maka berilah peringatan, sebab engkau bukanlah seorang dukun yang meramalkan kenikmatan Tuhanmu, dan bukan pula gila* (QS. ath-Thûr [52]: 29).

[4] Ungkapan *saharahu* maksudnya adalah ia menipunya, merampas hatinya dan memalingkannya dari sesuatu. Lihat *Lisân al-Arab*, entri *sin-ha'-ra'*. Kata kerja *kahana* artinya menilai persoalan gaib menurut dugaan dan klaim mengetahui rahasia-rahasia serta kondisi-kondisi yang gaib. Lihat *Lisân al-Arab*, entri *kaf-ha'-nun*. Kata kerja *janna* artinya hilang atau rusak akalnya sehingga yang jelas menjadi tidak karuan, dan yang benar menjadi salah. Lihat *Lisân al-Arab*, entri *jim-nun-nun*.

[5] Al-Qur'an menyebutkan kata sihir dengan segala derivasinya sekitar 60 ayat. Lihat *Mu'jam Alfâzh Al-Qur'ân al-Karîm*, cet. II, juz 1, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah li at-Ta'lîf wa an-Nasyr, 1970), hlm. 575–577. Lihat pula Asy-Syaikh al-Maulawi Muhammad A'la bin Ali At-Tahânawi, *Mausû'ah Ishthilâhât al-Ulûm al-Islâmiyah*: (*Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*), juz III, (Beirut: cetakan Khaiyâth), entri sihir, hlm. 648–653. Lihat juga Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar at-Turats al-Arabi, t.t), pasal XXII tentang ilmu-ilmu sihir dan sulap, hlm. 496–503.

At-Tahânawi mendefinisikan sihir sebagai "tindakan yang menyembunyikan penyebabnya, dan memberikan anggapan bahwa hakikat sesuatu telah diputar-balikkan".[6] Dari sini, sihir merupakan tindakan "yang dipergunakan untuk mendekat pada setan", sementara dalam *syara'* (agama) "ada ajaran mengenai tindakan di luar kebiasaan berkaitan dengan ucapan atau perbuatan yang dilarang menurut agama. Akan tetapi, Allah memberlakukan sunnah-Nya ketika tindakan tersebut terjadi sebagai bentuk ujian. Oleh karena itu, apabila tindakan tersebut memang merupakan tindakan kekafiran, seperti menyembah bintang-bintang, atau disertai dengan keyakinan adanya pengaruh dari luar selain Allah maka orang yang bersangkutan dikafirkan, atau kalau tidak, ia dianggap fasik dan heretik". Oleh karena itu, sihir hanya muncul pada orang yang fasik saja.

Belajar sihir, secara mutlak, adalah "haram" sebab ia mengarah pada sesuatu yang dilarang". At-Tahânawi mengutip *Tafsîr al-Baidhâwi* ketika menafsirkan ayat "mereka mengajarkan kepada manusia sihir"[7]. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan sihir di sini adalah "sarana yang dibutuhkan manusia untuk mendekat pada setan. Tindakan ini dapat terjadi hanya kepada orang yang sama-sama jahatnya, dan berhati busuk, seperti setan, sebab kesamaan watak merupakan prasyarat bagi terjadinya persekutuan dan kerja sama. Dari sini, penyihir dapat dibedakan dari nabi dan wali.[8] At-Tahânawi mengatakan: kalangan Ahlussunnah "menyatakan bahwa sangat dimungkinkan seorang penyihir mampu untuk terbang di udara dan mengubah manusia menjadi keledai, dan keledai menjadi manusia, hanya saja mereka mengatakan bahwa Allahlah yang menciptakan segala sesuatu ini ketika sang penyihir membaca mantra-mantra khusus dan kata-kata tertentu. Tidak dapat dikatakan bahwa yang memberi pengaruh terhadap hal itu adalah peredaran bintang. Bukan

---

[6] At-Tahânawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm. 648.

[7] QS. al-Baqarah[2]: 102.

[8] At-Tahânawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm. 648.

demikian. Mereka sepakat bahwa sihir dapat terjadi dengan menggunakan Al-Qur'an dan hadits".[9]

Ini berarti bahwa sihir yang pada dasarnya berkaitan dengan sesuatu yang sebabnya tidak jelas itu, memang ada, tetapi pengaruhnya terjadi "hanya melalui izin Allah". Atas dasar ini, Al-Qur'an bukan merupakan perdukunan, bukan pula sihir. Ia bukan tindakan (karya) setan, dan bukan pula puisi. Nabi bukanlah seorang dukun, penyihir, dan penyair. Al-Qur'an adalah kebenaran, dan nabi menyatakan dengan benar, dan hanya kebenaran yang dicapai nabi. Meskipun demikian, jika Al-Qur'an telah mampu melemahkan posisi perdukunan dan sihir, tidak demikian halnya dengan puisi dan penyair. Al-Qur'an tidak dapat melemahkannya secara mutlak. Di antara para penyair ada "yang beriman, beramal kebajikan dan banyak mengingat Allah". Oleh

---

[9] Dalam Al-Qur'an disebutkan: *Para ahli sihir tersebut sama sekali tidak akan membahayakan seorangpun kecuali dengan seizin Allah* (QS. al-Baqarah [2]: 102). Sementara di antara riwayat yang berkenaan dengan hal itu adalah riwayat yang menyebutkan bahwa nabi disihir dan sihir itu berpengaruh padanya hingga beliau berkata bahwa terbayang olehku bahwa saya mengatakan sesuatu dan melakukannya padahal saya tidak mengatakan dan melakukannya. Ada seorang perempuan Yahudi yang menyihirnya dan menempatkan sihirnya di mulut sumur. Setelah sihir tersebut dikeluarkan, kondisi yang menimpa nabi pun hilang, dan karena peristiwa inilah *al-mu'awwidzatain* diturunkan.

Riwayat kedua menyatakan bahwa ada seorang perempuan yang datang kepada Aisyah, kemudian dia berkata: Saya perempuan sihir, mungkinkah saya taubat? Aisyah berkata: Apa sihirmu? Dia menjawab: Saya datang ke tempat tinggal Harut dan Marut di Babel untuk mencari ilmu sihir. Keduanya berkata kepadaku: Wahai hamba Allah, jangan memilih siksa akhirat hanya karena kepentingan dunia. Aku menolak. Kemudian mereka berkata kepadaku: Pergilah, kemudian kencingilah abu tersebut. Saya kemudian berjalan untuk mengencinginya. Akan tetapi, saya kemudian berpikir, dan berkata: Aku tidak akan melakukan. Aku datang kepada mereka seraya mengatakan: Saya telah melakukannya. Mereka berkata: Apa yang kamu lihat ketika melakukannya? Saya berkata: Aku tidak melihat apa pun. Mereka kemudian berkata kepadaku: Terserah kamu, bertakwalah kepada Allah dan jangan lakukan, namun saya membangkang. Mereka berkata kepadaku: Pergi dan lakukan. Saya pergi dan melakukannya. Setelah itu saya melihat penunggang kuda yang bertopeng besi keluar dari kemaluanku, kemudian naik ke atas. Saya kemudian datang kepada mereka, untuk memberitahu mereka. Mereka berkata: Keimananmu telah keluar dari dirimu, dan engkau pandai bersihir. Perempuan itu berkata: Apa itu? Mereka berkata: Apa saja yang kamu ingin pikirkan dalam bayanganmu pasti akan terjadi. Saya kemudian membayangkan biji gandum, ternyata ada biji yang sudah tertanam, kemudian pada saat itu juga muncul mayangnya. Kemudian saya berkata: Jadilah tepung, lalu menjadi tepung dan kemudian menjadi roti. Apa pun yang saya inginkan pasti berhasil. Aisyah berkata: Kamu tidak memiliki pintu taubat". Lihat At-Tahânawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm 651–652. At-Tahânawi menukil riwayat tersebut dari al-Imâm Fakhr ad-Dîn ar-Râzi dalam *At-Tafsîr al-Kabîr*.

karena itu, di antara puisi ada yang berbicara mengenai keimanan dan mengingat Allah. Dari sini, Al-Qur'an tidak mengharamkan puisi, sebagaimana sihir dan perdukunan yang diharamkan, melainkan memberikan orientasi lain, mengkaitkan puisi dengan agama dan nilai-nilai yang menyembul darinya sehingga Al-Qur'an menjadikannya sebagai sarana untuk mengabdi kepadanya (Al-Qur'an).

**2**

Fungsi baru dari puisi yang disinggung Al-Qur'an ini dijelaskan oleh nabi dan diperkuat dalam sunnah, ucapan dan tindakannya.[10]

---

[10] Ada banyak riwayat seputar sikap nabi terhadap puisi baik yang negatif maupun positif. Beliau suka mendengar puisi tertentu, dan beliau melarang untuk meriwayatkan yang lainnya. Beliau juga pernah menilai puisi bagus, meminta penyair yang bersangkutan menembangkannya, dan memberi balasan kepada sang penyair.

Diriwayatkan bahwa "ada seorang penyair yang menembangkan untuknya sebuah puisi pujian kepada Allah dan pujian kepadanya. Kemudian beliau memberi balasan atas pujiannya kepada Allah, namun beliau tidak memberi apa-apa berkaitan dengan pujian terhadapnya". Beliau pernah mempergunakan perumpamaan yang diucapkan oleh Tharfah: "Dan telah datang kepadamu berita-berita orang yang tidak engkau bekali", tetapi beliau mengucapkannya dalam bentuk prosa. Beliau mengatakannya: "Dan akan datang kepadamu orang yang tidak engkau bekali dengan membawa berita-berita". Mengenai hal itu, al-Mubarrad memberikan penjelasan: "Karena puisi sama sekali tidak pernah keluar dari mulutnya". Al-Mubarrad meriwayatkan bahwa beliau menilai baik bait puisi Labîd:

> Bukankah segala sesuatu, selain Allah, batil
> Segala kenikmatan pasti akan sirna

Ketika Hassân bin Tsâbit menembangkan *qashîdah* kepadanya, beliau memujinya:

> Andaikata tidak ada ayat-ayat yang menjelaskan
> Tentu pikiran sehat yang akan memberitahukan

"Betapa Rasulullah mengagumi puisi itu. Beliau memberi imbalan dan mendoakan Hassân".

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Ka'ab bin Mâlik bin Ubai al-Anshâri pernah membaca sebuah puisi miliknya. Puisi itu kemudian didengar oleh Rasulullah, yang bunyinya:

> Seorang pejuang di antara kami mempertahankan moyang adalah kebanggaan
> Di sana anak cucu memperlihatkan diri

Rasulullah berkata kepadanya: "Jangan mengatakan mempertahankan moyang, tetapi katakan mempertahankan agama kami". Al-Mubarrad, *Al-Fâdhil*, (Kairo: Dâr al-Kutub, 1956), hlm. 9–12.

Dalam sebuah riwayat dikatakan, Rasulullah mengizinkan Hassân bin Tsâbit untuk mengejek kafir Quraisy. Beliau mengatakan: "Temui Abu Bakar agar dia menceritakan

Beliau mengatakan, sebagaimana yang diriwayatkan: "Puisi tidak lain hanyalah suatu ujaran yang diciptakan. Oleh karena itu, puisi yang sejalan dengan kebenaran adalah baik, dan yang tidak sejalan dengan kebenaran tidak mengandung kebaikan". Ada sabdanya yang me-

---

kepadamu tentang sejarah kelompok Quraisy tersebut, perjalanan dan kedudukan mereka, setelah itu ejeklah mereka, dan Jibril bersamamu". Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz IV, (Kairo: Dâr al-Kutub as-Siyasi, t.t.), hlm. 318. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa beliau berkata kepadanya: "Ejek mereka. Demi Allah, ejekanmu terhadap mereka sangat menyakitkan daripada anak panah yang mengenai sasaran di malam yang gelap. Ejek mereka, bersamamu Jibril, sang jiwa suci. Dan, temui Abu Bakar agar dia mengejarimu nasab mereka". Ibn Rasyîq, *Al-Umdah fî Mahâsin asy-Syi'r wa Adabihi wa Naqdihi*, juz I, (Kairo: al-Maktabah at-Tijâriyah al-Kubra, 1955), hlm. 13., hlm. 13.

Diriwayatkan bahwa beliau pernah berkata kepadanya: "Sang jiwa suci senantiasa mendukungmu selama kamu membela Allah dan rasul-Nya". Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz IV, hlm. 134. Ada yang meriwayatkan bahwa beliau pernah membuat sebuah mimbar di masjid. Di atas mimbar itu beliau menembangkan puisi. Ibn Rasyiq, *Al-Umdah ...*, juz I, hlm. 27. Diriwayatkan bahwa Umar bin Khattab "Melintas di depan Hassân yang sedang menembangkan puisi di Masjid Rasulullah Saw., kemudian dia berkata: Omong kosong seperti suara gaduh unta yang masih perawan saja? Hassan berkata: "Biarkan aku, hai Umar. Demi Allah, engkau pasti tahu bahwa saya pernah menembangkan puisi di masjid ini untuk orang yang lebih baik daripada kamu, ternyata beliau tidak marah. Umar berkata: "Engkau benar" Lihat *Ibid.*, juz I, hlm. 28. Diriwayatkan dari nabi bahwa beliau mendorong Abdullâh bin Rawâhah untuk mengejek orang-orang Quraisy melalui puisinya ketika beliau mendengar *qashîdah* Ibn Rawâhah yang berbunyi:

Semoga Allah memantapkan kebajikan yang telah diberikan kepadamu
Sebagaimana kemantapan yang diberikan Musa
dan kemenangan sebagaimana telah mereka peroleh

Rasulullah menatap sang penyair dengan wajah tersenyum, dan berkata: "Dan terhadapmu pula semoga Allah memberi kemantapan". Muhammad bin Salam al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, ed. Mahmud Muhammad Syakir, (Mesir: Dar Ma'arif, t.t.), hlm. 188. Diriwayatkan bahwa beliau pernah berkata kepada an-Nâbighah al-Ja'di: "Semoga Allah tidak membuat mulutmu cerai-berai". Beliau berkata kepada Ka'ab bin Malik: "Semoga Allah tidak melupakan ucapanmu mengenai hal itu". Beliau berkata kepada Hassân: "Demi Allah, puisinya jauh lebih menyakitkan bagi mereka daripada sasaran panah yang mengenai di malam yang gelap". Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz I, ed. Abd as-Salam Harun, (Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1961), hlm. 268. Dalam buku *Al-Umdah* disebutkan bahwa "an-Nâbighah al-Ja'di pernah menembangkan puisi di depan Rasulullah, yang berbunyi:

Kebersihan jiwa dan kemuliaan kami mengatasi tingginya langit
Sungguh kami mengharapkan perwujudan yang lebih dari itu

Nabi kemudian marah dan berkata: "Perwujudan yang mana, hai Abû Laila?" Dia menjawab: "Surga Anda, wahai Rasulullah". Nabi berkata kepadanya: "Benar, insya Allah". Oleh karena itu, doa nabi agar ia mendapatkan surga menjadi pasti baginya.

ngatakan: "Puisi pada dasarnya hanyalah ujaran. Di antara ujaran itu ada yang jelek dan ada yang baik".[11]

Dalam perspektif ini, kita dapat menangkap makna penting dari pesan sebuah riwayat dari nabi bahwa beliau pernah menyebut Imri' al-Qais. Beliau mengatakan: "Dia adalah pemimpin para penyair menuju neraka".[12] Sekalipun hadits-hadits yang berkaitan dengan Imri' al-Qais bernilai lemah (*dha'if*) menurut penilaian perawi hadits,[13] namun paling tidak hadits-hadits tersebut memperlihatkan sikap negatif dari mereka yang menciptakan dan meriwayatkan hadits-hadits terkait dengan puisi Imri' al-Qais. Sikap negatif tersebut diekspresikan tidak hanya oleh seorang kritikus saja. Ibn Qutaibah, umpamanya, berkata mengenai Imri' al-Qais: "Ia termasuk bangsa Arab yang gemar bercinta dan pezina".[14] Mengenai Imri' al-Qais, Ibn Salâm mengatakan: "Ia melakukan tindakan porno dalam puisinya".[15]

---

Penyebabnya adalah puisi tersebut. Hassân bin Tsâbit pernah menembangkan puisi ketika membela beliau melawan Abû Sufyân bin al-Hârits:

> Engkau cela Muhammad maka aku membelanya
> Dalam hal ini balasannya ada pada Allah

Nabi berkata kepadanya: "Balasan untukmu dari Allah adalah surga. nabi mendoakan untuknya mendapat surga dua kali dalam satu waktu. Penyebabnya adalah puisinya". Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 31 dan 53.

[11] *Ibid.,* hlm. 27. Untuk melengkapi informasi mengenai persoalan ini, lihat riwayat yang disampaikan oleh Al-Qurasyi dalam bukunya *Jamharah Asy'âr al-Arab* mengenai sikap nabi terhadap puisi pada halaman 30–37. Untuk kajian-kajian modern, lihat Yahya al-Jabûri, *Al-Islâm wa asy-Syi'r*, (Baghdad: Maktabah an-Nahdhah, 1964); Ihsân an-Nashsh, *Hassân bin Tsâbit, Hayatuhu wa Syi'ruhu*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Hadîts, 1956), hlm. 58–79; Jaudat Abdullâh Mushtafa, "Muhammad wa asy-Syi'r", dalam *Muhammad, Nazhrah 'Ashriyah Jadîdah*, (Beirut: al-Mu'asasah al-Arabiyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr, 1972), hlm. 133–170; dan Abd al-Majîd Wâfi, "Muhammad wa al-Funûn", dalam *ibid.,* hlm. 109–132.

[12] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, ed. Ihsan Abbas, (Beirut: Dar ats-Tsaqafah, 1969), hlm. 67. Dalam sebuah riwayat lain dikatakan: "Laki-laki itu dikenal di dunia dan mulia, namun dilupakan di akhirat dan hina. Di hari kiamat nanti ia membawa panji para penyair menuju neraka". *Ibid.*, hlm. 68.

[13] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, catatan kaki hlm. 68. Teks haditsnya berbunyi: "Imri' al-Qais adalah pemegang panji para penyair menuju neraka".

[14] *Ibid.*, hlm. 64.

[15] *Ibid.*, hlm. 53.

Semua ini menunjukkan bahwa nabi melihat puisi sebagaimana beliau melihat ujaran. Beliau menilai baik terhadap ujaran yang baik dan menilai jelek terhadap ujaran yang jelek. Yang baik adalah selama puisi tersebut dipergunakan untuk "memuji" Allah dan agama, serta "mengejek" musuh-musuh Allah dan agama. Dengan demikian, puisi merupakan sarana ideologis: dipakai untuk membela dan memberitakan kabar gembira (memuji, *madh*), atau mengkritik dan menyerang (*hijâ'*). Dalam beberapa riwayat dinyatakan, bahwa nabi memerangi sarana ini (puisi) ketika sarana-sarana tersebut ditujukan untuk menyerang agama baru dan mereka yang mengimaninya. Pada suatu saat beliau mengancam Ka'ab bin Zuhais ketika ia melarang saudaranya, Bujair, untuk masuk Islam, dan menyebut nabi dengan kata-kata yang membuat beliau marah. Bujair berkata kepadanya: "Celaka kamu, sungguh Nabi Saw. akan mengancam kamu kalau mendengar kata-kata seperti ini darimu. Beliau pernah mengancam tokoh-tokoh Makah yang pernah mengejek dan menyakitinya, kemudian beliau membunuh mereka, yaitu Ibn Khathal dan Ibn Hibâbah. Sementara penyair-penyair Quraisy yang lain seperti Ibn az-Zab'ari dan Hubairah bin Abî Wahab melarikan diri dan tidak diketahui ke mana arahnya. Jika kamu memang ada kepentingan, silahkan datang kepada Rasululah Saw., sebab beliau tidak akan membunuh orang yang datang kepadanya dengan bertaubat. Kalau tidak, silahkan meminta bantuan keselamatan terhadap keselamatanmu, sebab, demi Allah, dia pasti akan membunuhmu".[16] Semua ini menunjukkan bahwa nabi

[16] *Ibid.,* juz I, hlm. 22–23. Ibn Khathal ialah Abdullâh bin Khathal. Dia bernama Adam. Nabi pernah mengumumkan darahnya halal (boleh dibunuh) karena murtad. Dia pernah memerintah dua orang penyanyi miliknya untuk menyanyikan lagu yang mengejek nabi. Sementara itu, Ibn Hibabah pernah membunuh seorang laki-laki muslim kemudian dia murtad, dan karenanya nabi mengumumkan darahnya halal. Riwayat mengenai Ka'ab mengatakan bahwa dunia menjadi sempit baginya, kemudian dia datang menemui nabi dengan menyamar. Dia berkata: "Ka'ab bin Zuhair telah datang kepadamu meminta jaminan keamanan dan bertaubat, apakah Anda menjamin keamanannya. Kalau Anda menjaminnya maka saya akan datang membawanya kepada Anda?" Beliau menjawab: "Dia aman". Dia menembangkan *qashîdah* yang diawali dengan ungkapan *Bânat su'âd.* Nabi memberikan selimutnya yang konon merupakan selimut yang diwariskan kepada para khalifah. *Ibid.*, juz I, hlm. 23–24. Lihat penyebab yang mendorong nabi membunuh Abû Azzah dalam Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 61.

memandang puisi memiliki pengaruh dan efektivitasnya. Dari sini, kita dapat memahami sikap beliau yang memuji puisi yang mengadopsi nilai-nilai Islam dan yang mempertahankan nilai-nilai tersebut, dan mencerca puisi yang menyimpang dari nilai-niali tersebut, serta melarang untuk meriwayatkan puisi semacam itu.[17]

Dalam sebuah hadits dikatakan: "Sesungguhnya dalam pemakaian bahasa terkandung sihir",[18] maksudnya bahwa sebagian dari

[17] Diriwayatkan dari nabi bahwa beliau berkata: "Saya menyuruh Abdullâh bin Rawâhah, dia memenuhi dan melaksanakannya dengan baik. Saya memerintah Ka'ab bin Mâlik, dia memenuhi dan melaksanakannya dengan baik. Saya memerintah Hassân bin Tsâbit, ternyata dia menjalankannya dengan sangat baik". Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz IV, (Kairo: Dâr al-Kutub, hlm. 143). Ketika muncul di hadapannya, Laila binti an-Nadhr, yang pada saat itu dia sedang tawaf, meminta nabi untuk berhenti dan memegang baju nabi hingga pundaknya tersingkap. Perempuan itu menembangkan puisi kepada beliau setelah ayahnya tewas sepulang dari perang Badar. Beliau berkata: "Seandainya saya mendengar puisinya seperti ini, aku tidak akan membunuhnya".Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz IV, ed. Hasan as-Sandubi, cet. III, (Kairo: Al-Istiqamah, 1947), hlm. 43. Lihat bait puisinya dalam buku Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 56.

Dalam hal ini, At-Tahânawi meriwayatkan: "Ketika turun ayat: *Dan para penyair diikuti oleh orang-orang yangs sesat*, Hassân bin Tsâbit, Ibn Rawâhah, dan lainnya, yang mayoritas puisinya berkaitan dengan tauhid dan peringatan kepada Allah, mendatangi Nabi Saw. Mereka berkata: "Wahai Rasulullah, ayat tersebut telah turun, dan Allah mengetahui bahwa kami adalah penyair". Nabi berkata: "Sesungguhnya orang mukmin berjuang melalui pedang dan lidahnya" ... At-Tahânawi selanjutnya mengatakan bahwa al-Baidhâwi menafsirkan ayat tersebut bahwa kebanyakan bagian awal dari puisi para penyair berupa khayalan-khayalan yang tidak mengandung kebenaran, dan umumnya kata-kata yang mereka pergunakan bekaitan dengan persoalan cinta yang dilarang, menyebut sifat-sifat perempuan, dan cumbu rayu ... menyerang harga diri dengan menjelek-jelekkan keturunan, janji dusta, membanggakan sesuatu yang tidak benar, dan memuji orang yang tidak berhak untuk dipuji. Setelah itu dia menjelaskan firman Allah: *kecuali orang-orang yang beriman,* sebagai pengecualian bagi para penyair mukmin yang baik yang sering mengingatkan kepada Allah, kebanyakan puisinya berkaitan dengan tauhid atau dorongan untuk memegang norma etika seperti berjihad, beribadah, memelihara kemaluan, memelihara pandangan mata, bersilaturahmi, dan semacamnya, atau puisi yang memuji nabi dan orang-orang baik dengan pujian yang sebenarnya". Lihat At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm. 744–745. Lihat pula Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl ây Al-Qur'ân*, juz XXIII, (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1954), hlm. 27.

[18] Al-Imam Malik bin Anas, *Al-Muwatha'*, (Kairo: t.p., 1951), hlm. 610. Hadits tersebut muncul dalam "bab tentang ucapan di luar berdzikir kepada Allah, yang dimakruhkan". Diriwayatkan oleh Malik dari Zaid bin Aslam dari Abdullâh bin Umar. Redaksi teks tersebut adalah: Ada dua orang laki-laki datang dari Timur, kemudian mereka berpidato, dan masyarakat terkagum oleh retorikanya. Rasulullah kemudian berkata: "Sebagian dari penggunaan bahasa itu ada yang memikat", atau "sebagian penggunaan bahasa itu merupakan sesuatu yang memikat". Diriwayatkan oleh al-Bukhari dalam "Kitâb ath-Thibb", bab tentang sebagian penggunaan bahasa itu memikat. Lihat pula "Kitâb al-Kalâm", dalam *Al-Muwatha'*, hlm. 609–610; Al-Bukhari, "Kitâb al-Adab", bab tentang

pemakaian bahasa ada yang memiliki pengaruh terhadap akal dan hati seperti halnya pengaruh sihir. Sebagaimana penyair menyembunyikan kebenaran, dan menghiasi kebatilan hingga dapat memperlihatkannya seolah-olah suatu kebenaran, demikian pula seorang penutur. Terkadang dia dapat menguasai akal pendengarannya melalui kemahirannya sehingga ia mampu membuat pendengarannya tidak berkesempatan untuk memikirkan apa yang ia katakan, bahkan terbayang olehnya kebatilan sebagai kebenaran dan kebenaran sebagai kebatilan.

Demikianlah, terkadang penggunaan bahasa mampu membuat akal dan hati manusia melenceng sebagaimana yang dapat dilakukan oleh sihir terhadap keduanya. Mengenai jenis penggunaan bahasa yang terkadang muncul dalam puisi ini nabi mengatakan, sebagaimana yang diriwayatkan: "Lebih baik perut salah seorang di antara kalian penuh dengan nanah, bahkan sekalipun ia melihatnya, daripada penuh dengan puisi". Sebagaimana diriwayatkan, Aisyah mengatakan bahwa nabi di sini menunjuk pada puisi yang bertujuan mengejek (*hijâ'*).[19]

---

jangan mencela zaman; Muslim, "Kitâb al-Alfâzh min al-Adab wa Ghairuhu". Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Hafshah, istri nabi, membunuh budak perempuan yang telah menyihirnya. Di antara pendapat Malik adalah membunuh penyihir yang menjalankan sihirnya sendiri. LIhat Malik bin Anas, *Al-Muwatha'*, bab tentang pembunuhan dan sihir, hlm. 543.

[19] Al-Mubarrad, *Al-Fâdhil*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1956), hlm. 13. Ibn Rasyîq berkata bahwa yang dia maksudkan dengan hal itu adalah siapa yang sisi puisinya lebih mendominasi hatinya, puisi lebih mengendalikan dirinya sehingga ia lupa akan agamanya, dalam menunaikan kewajiban-kewajiban, serta menghalanginya untuk mengingat Allah dan membaca Al-Qur'an. Puisi dan lainnya yang senafas dengannya, seperti main catur dan juga yang lainnya, adalah sama. Sementara itu, di luar hal-hal tersebut, siapa saja yang menjadikan puisi sebagai alat kesopanan, kejenakaan, dan memegang *muru'ah* maka hal itu tidak menjadi persoalan. Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 32. Sebaliknya, Ibn Jarîr ath-Thabari meriwayatkan bahwa Aisyah ditanya: "Apakah Rasulullah Saw. pernah menampilkan puisi sedikit saja? Ia menjawab: puisi merupakan omongan yang paling beliau benci. Hanya saja beliau pernah menampilkan bait puisi dari saudara laki-laki saya Bani Qais, dan ternyata yang belakang menjadi awal, dan yang bagian awal berada di bagian akhir. Abu Bakar berkata kepadanya: "Tidaklah demikian". Nabi Saw. berkata: "Demi Allah aku memang bukan penyair, dan itu memang tidak cocok bagi saya". Lihat Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân ...;* juz IX, Tafsir surat asy-Syu'arâ' [42]: 224–227, hlm

Demikianlah, nabi melarang meriwayatkan dan menembangkan sebagian dari puisi Jahiliah. Beliau melarang meriwayatkan puisi al-A'sya yang mengejek Alqamah al-Âmiri. Larangan ini sebagai penghargaan terhadap Alqamah yang menilai bohong Abû Sufyân berkaitan dengan ceritanya tentang nabi di hadapan kaisar.[20] Beliau melarang menembangkan puisi al-Afwah al-Audi yang bersajak huruf *ra'* di mana ia mengejek keturunan Hajar dan menyebut nama Ismail.[21] Beliau juga melarang meriwayatkan puisi karya Umayyah bin Abî ash-Shalt yang memberikan semangat patriotisme kepada suku Quraisy setelah perang Badar dan meratapi mereka yang tewas.[22]

Akan tetapi sebaliknya, nabi justru menilai baik terhadap beberapa puisi Jahiliah. Diriwayatkan, bahwa beliau pernah menembangkan bait puisi Antarah:

ولقد أبيت على الطـــوى وأظله　　　حتى أنال به كريـــم الـــمأكل

Aku bertahan untuk tidak makan dan terus tidak makan
Hingga aku mendapatkan makanan yang baik

Kemudian beliau berkata: "Tak seorang Arab Baduwi pun yang memberikan ilustrasi mengenai apa yang aku sukai dan kemudian aku ingin melihatnya selain ilustrasi yang diberikan Antarah".[23]

Diriwayatkan bahwa beliau pernah menembangkan ucapan Umayyah bin Abî ash-Shalt:

الحمد لله ممســـانا ومصبحـــنا　　　بالخير صبحنا ربـــى ومسانا

Segala puji bagi Allah di saat kami berada di waktu sore dan pagi
Dalam keadaan baik Tuhanku menempatkan kami di waktu pagi dan sore

---

[20] *Al-Fâ'iq*, juz I, hlm. 664.

[21] Al-Maimani, *Ath-Tharâ'if al-Adabiyah*: 3.

[22] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz IV, hlm. 122–123. Lihat beberapa riwayat yang sepadan dengan riwayat-riwayat tersebut yang diriwayatkan dari nabi dan para sahabat dalam Nâshir ad-Dîn al-Asad, *Mashâdir asy-Syi'r al-Jâhili wa Qîmatuha at-Târîkhiyah*, cet. III, (Mesir: Dar al-Mâ'arif), hlm. 203–220.

[23] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz VIII, hlm. 243.

Beliau kemudian berkata: “Sesungguhnya Umayyah nyaris masuk Islam”.[24] Suatu ketika beliau pernah berkata mengenai Umayyah bin Abî ash-Shalt: “Puisinya menyiratkan keimanan dirinya, namun hatinya mengingkari”.[25] Ketika suatu saat beliau ditembangkan oleh asy-Syadîd bin Suwaid ats-Tsaqafi sebuah puisi karya Umayyah, nabi langsung menyatakan: “Ayo, ayo” minta diteruskan.[26]

Demikianlah, nabi mencoba melestarikan benih dasar dari peran puisi dalam suku, dan mempertahankan sifat hubungan antara penyair dengan suku. Meskipun demikian beliau memberi tampilan baru dan dimensi baru bagi benih dasar tersebut. Beliau mengalihkan peran puisi dari bingkai nilai-nilai luhur kesukuan ke bingkai nilai-nilai utama keagamaan, dan mengubah hubungan antara penyair dengan suku ke hubungan antara penyair dengan negara. Dari sini, Islam menancapkan dasar-dasar pandangan Jahiliah terhadap puisi, yaitu yang memandang puisi sebagai alat sosial-etika yang efektif, yang berkaitan dengan keyakinan dan kepentingan negara: Islam menilai bukan dari sisi pengaruh dan keindahannya, melainkan menilainya dari sisi pemikiran dan kegunaannya.

**3**

Para sahabat mengadopsi dan mengikuti sikap nabi terhadap puisi. Mereka memberikan penilaian terhadap puisi, dan menilai para penyair secara positif berdasarkan sikap tersebut. Ketika mendengar puisi Zuhair mengenai Haram bin Sinân:

والنـــستر دون الفاحشـــات وما      يلقاك دون الـــخير من ستر

maksudnya, ia akan menjadi penutup terhadap berbagai tindakan keji, tetapi tidak menutupi tindakan kebaikan, Abu Bakar berkata:

---

[24] *Ibid.,* juz IV, hlm. 129–130.

[25] *Ibid.*

[26] As-Suyuthi, *Al-Muzhir fî Ulîm al-Lughah*, juz I, (Kairo: Mathba'ah as-Sa'adah, 1325 H.), hlm. 309; Ibn Sa'ad, *Thabaqat Ibn Sa'd,* juz V, hlm. 376.

"Memang demikianlah Rasulullah Saw. dulu". Setelah itu, beliau melanjutkan ucapannya: "Penyair yang paling bagus di antara kalian adalah Zuhair".[27] Muatan etika dalam bait puisi Zuhair menjadi dasar penilaian bahwa ia penyair paling bagus. Kalau di atas disinggung bahwa Abu Bakar memiliki pengetahuan mengenai puisi dan sejarah,[28] maka semakin dapat dipahami betapa penting penilaian seperti itu.

Umar bin Khattab menjadikan muatan keagamaan dan moral sebagai ukuran untuk memberikan penilaian. Suatu ketika ia terheran-heran atas puisi elegi al-Khansa' terhadap para tokoh suku Mudhor, meskipun mereka termasuk golongan "dalam neraka".[29] Ketika mendengar elegi Mutammam bin Nuwairah terhadap saudaranya yang bernama Malik, Umar berkata kepadanya: "Sungguh aku menginginkan engkau membuat puisi elegi untuk saudaraku seperti halnya kamu membuat puisi elegi untuk saudaramu". Mutammam memberikan jawaban terhadapnya: "Andaikata aku mengetahui bahwa saudaraku bernasib seperti nasib yang dialami oleh saudaramu, tentu aku tidak akan membuatkan puisi elegi untuknya", yang ia maksudkan adalah bahwa ia mati syahid. Umar berkata: "Tak seorang pun yang memberikan pelipur lara kepadaku seperti halnya yang ia berikan".[30]

Suatu saat Umar bertanya kepada Ibn Abbâs: Apakah Kamu meriwayatkan puisi salah seorang penyair? Ibn Abbâs menjawab: Siapa dia? Ia berkata: penyair yang mengatakan:

---

[27] Al-Mubarrad, *Al-Fâdhil*, (Kairo: Dar al-Kutub, 1956), hlm. 14.

[28] Dalam hal ini, lihat ash-Shûli, *Adab al-Kitâb*, hlm. 190; Ibn Sa'ad, *Thabaqat Ibn Sa'ad,* juz VI, hlm. 57; Al-Qurasyi, *Jamharah Asy'âr al-Arab*, hlm. 23; Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz IV, hlm. 138; *Al-Fâ'iq*, juz II, hlm. 244; dan Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz IV, hlm. 76.

[29] Al-Mubarrad, *Al-Fâdhil*, hlm. 62. Redaksi riwayat tersebut sebagai berikut: "Umar bin Khathab berkata kepada al-Khansâ': 'Apa yang menyebabkan kedua matamu sayu?' Dia menjawab: 'Ratapanku terhadap orang-orang terhormat dari kalangan Mudhar'. Umar berkata: 'Hai Khansâ', mereka di neraka. Dia menjawab: Itu lebih panjang bagi keluargaku". Diriwayatkan bahwa dia berkata: 'Saya dulu menangisi Shakhr karena kematiannya, dan sekarang menangisinya karena neraka'".

[30] *Ibid.*, hlm. 63.

ولو أن حمدا يخلد الناس أخلدوا ولكن حمد الناس ليس بمخلد

Andai pujian dapat mengabadikan manusia, mereka pasti meng-abadikannya

Akan tetapi, pujian terhadap mereka tidaklah membuat abadi

Bait puisi tersebut milik Zuhair. Ketika dia ditanya oleh Ibn Abbâs: Dengan apa penyair itu dinilai? Umar menjawab: Apabila ia tidak mengulang-ulang ungkapan, menjauhi puisi yang tidak lazim, dan memuji sesuai dengan kenyataan.[31] Suatu ketika ia mendengar bait puisi Zuhair:

وإن الحق مقطعه ثلاث يمين أو نفار أو جلاء

Sesungguhnya kebenaran itu diputuskan dengan tiga hal

Sumpah, memperkarakan atau mencari kejelasan

Umar merasa kagum atas pengetahuan Zuhair tentang kebenaran, dan ia pun kemudian mengulang-ulang membunyikan bait tersebut.[32] Ketika datang kepadanya utusan dari suku Ghathfan, ia bertanya kepada mereka tentang orang yang membuat puisi berikut ini:

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة وليس وراء الله للمرء مذهب

Saya bersumpah sehingga saya tidak membiarkan dirimu ragu

Tidak ada jalan bagi siapa pun di belakang Allah

Dan juga penyair yang menggubah bait berikut ini:

أتيتك عاريا خلقا ثيابي على وجل تظن بي الظنون

فألفيت الأمانة لم تخنها كذلك كان نوح لا يخون

Aku datang kepadamu dengan telanjang berbaju usang

Dengan takut terbebani sakwa sangka

Kemudian ku temukan amanah tidak kamu ingkari

Demikianlah, dulu Nuh tidak mengingkari

[31] Al-Asfihani, *Al-Aghânî*, juz X, hlm. 228–291; Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 67; dan *Al-Fâ'iq*, juz II, hlm. 165.

[32] Al-Jahizh, *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz I, hlm. 239–241.

Mereka menjawab: Bait puisi tersebut milik an-Nâbighah. Umar mengatakan: "Dia penyair paling bagus di antara penyair-penyair kalian", maksudnya penyair suku Ghathfan.[33] Umar memandang bahwa dalam puisi semacam itu terdapat kebesaran yang paling sempurna dan abadi.[34]

Dalam perspektif ini dapat dipahami ucapan Umar terhadap Abû Mûsa al-Asy'ari: "Perintahlah dirimu sendiri untuk mempelajari puisi, sebab itu menunjukkan akhlak yang tinggi, pendapat yang benar dan pengetahuan tentang nasab".[35] Ibn Rasyîq menggambarkan Umar demikian: "Umar merupakan orang yang paling pandai pada zamannya dalam mengkritik puisi, dan paling mengetahui puisi".[36] Umar tidak hanya memberikan pujian terhadap puisi yang memberikan inspirasi terhadap akhlak-akhlak Islam, tetapi juga memberikan hukuman kepada siapa saja yang menyimpang dari akhlak-akhlak tersebut. Ia pernah menjebloskan al-Huthai'ah, dan juga an-Najasyi, bahkan ada yang mengatakan pernah memberikan hukuman.[37]

Ali berkata: Puisi merupakan alat menilai ucapan, atau kelompok, dalam riwayat lain.[38] Secara implisit ia ingin mengatakan bahwa puisi merupakan ilmu yang paling valid, dan bahwa ia merupakan

---

[33] *Al-'Iqd al-Farîd*, juz VI, hlm. 120–121 dan Al-Asfihani, *Al-Aghâni* ..., juz XI, hlm. 4–5.

[34] Umar bin Khathab berkata kepada putera-putera Haram bin Sinân: "Tolong tembangkan untukku beberapa pujian Zuhair terhadap ayahmu. Mereka kemudian menembangkannya. Umar berkata: "Dia pandai di dalam memuji kalian". Mereka berkata: Demi Allah, kami telah memberikan hadiah kepadanya". Umar berkata: "Hadiah yang telah kalian berikan kepadanya telah lenyap, sementara yang dia berikan kepada kalian masih tetap ada". Dalam sebuah riwayat lain disebutkan bahwa dia berkata kepada Ibn Zuhair: "Apa yang telah kalian lakukan terhadap perhiasan-perhiasan yang telah diberikan oleh Haram kepada ayahmu? Dia berkata: "Telah habis ditelan zaman. Umar berkata: akan tetapi, perhiasaan-perhiasan yang telah diberikan oleh ayahmu kepada Haram tidak habis ditelan zaman". Al-Khafaji, *Al-Khizânah al-Adab*, juz II, (Beirut: Maktabah al-Mutsanna, t.t.), hlm. 292. Lihat riwayat-riwayat yang hampir sama dalam Al-Mubarrad, *Al-Fâdhil*, hlm. 33–34.

[35] Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 28.

[36] *Ibid.*, hlm. 33.

[37] *Ibid.*, juz I, hlm. 52 dan 76.

[38] *Ibid.*, hlm. 28.

ukuran. Akan tetapi, puisi yang ia maksudkan adalah jenis puisi yang telah diberi orientasi dan dipuji nabi, Abu Bakar dan Umar. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ada seorang baduwi datang kepadanya, dan lalu berkata: "Sesungguhnya saya mempunyai keinginan yang telah saya panjatkan kepada Allah sebelum saya laporkan kepada Anda. Jika Anda memenuhinya, maka saya memuji Allah dan bersyukur kepada Anda, dan jika Anda tidak dapat memenuhinya, maka saya akan memuji Allah dan memaafkan Anda. Ali berkata kepadanya: Tuliskan keinginanmu itu di atas tanah, sebab saya melihat ada yang mengganjal pada dirimu. Kemudian si baduwi tersebut menulis di atas tanah: Saya orang miskin. Ali berkata: Hai Qanbar, berikan kepadanya perhiasan *fullaniyah* milikku. Setelah orang baduwi itu mengambilnya, ia berdiri di hadapan Ali dan berkata:

كسوتني حلة تبلـــى مـــحاسنها     فسوف أكسوك من حسن الثنا حللا

إن الثـــناليحيى ذكـــر صاحـــبه     كالغيث يحيى نداه السهل والجبـــلا

لا تزهدالدهر فى عرف بدأت به     فـــكل عـــبد سيجزى بالذى فـــعلا

Engkau kenakan padaku perhiasan yang keindahannya akan usang
Akan aku kenakan padamu perhiasaan berupa keindahan pujian
Pujian akan menghidupkan ingatan akan pemiliknya
Bagaikan tetesan hujan yang menghidupkan padang dan gunung
Zaman tidak akan meninggalkan kebaikan yang engkau mulai
Setiap hamba akan dibalas sesuai dengan perbuatannya

Ali berkata: Hai Qanbar, berikan kepadanya 50 dinar. Perhiasan itu diberikan karena kamu membutuhkan, sementara uang dinar ini diberikan karena kesopananmu. Saya pernah mendengar Rasulullah bersabda: "Tempatkanlah orang lain sesuai dengan posisi mereka".[39]

Dalam sebuah riwayat dikatakan, bahwa Umar pernah bertanya kepada Ali: "Siapakah yang paling pandai bersyair? Ia menjawab: orang yang paling pandai dalam membuat ilustrasi, dan yang paling

[39] *Ibid.*, hlm. 29.

indah dalam menata ilustrasi, serta berkata yang benar. Ia berkata: Siapakah itu? Ali menjawab: Dia adalah Abû Mihjan ketika mengucapkan: "Janganlah kamu (perempuan) bertanya kepada orang lain tentang hartaku dan berapa banyaknya". Ia mengatakan: Anda mendukung saya, hai Abû al-Hasan (Ali), semoga Allah mendukung Anda. Kemudian ia berkata kepadanya: Ia memang benar berkaitan dengan apa yang ia sebutkan seandainya tidak ada cacat berkaitan dengan agamanya, sebab ia senang meminum khamer".[40]

Riwayat tersebut di atas melengkapi gambaran tentang sikap para sahabat di dalam menilai puisi. Puisi menurut riwayat-riwayat yang berasal dari mereka, merupakan ungkapan yang memperlihatkan perilaku moral tinggi dalam menyingkapkan kebenaran dan memberikan ilustrasi yang bagus. Demikianlah puisi berubah menjadi semacam *adab* (etika) sebagaimana yang dijelaskan oleh kata *adab* itu sendiri dalam ungkapan Mu'awiyah yang menyatakan: "Puisi merupakan tingkatan etika paling tinggi",[41] dan ungkapan Umar sendiri secara implisit juga menyebutkan demikian: "Riwayatkanlah puisi-puisi yang mengandung nilai kesalehan".

---

[40] *Dîwân Abû Mihjan ats-Tsaqâfi,* dengan riwayat Abû Hilâl al-Askari, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1970). Di sini, yang dimaksudkan adalah *qashîdah*-nya yang menyatakan:

> Jangan kamu tanya kepada orang-orang mengenai hartaku dan berapa banyaknya
> Bertanyalah kepada masyarakat tentang agama dan akhlakku
>
> Mungkin orang tahu aku termasuk tokoh mereka
> Ketika pandangan dari kelompok-kelompok yang ketakutan ke atas
>
> Aku beri kepercayaan kepada mata tombak tatkala perang
> Dan terhadap pemakai tombak aku aliri darah

[41] Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 29. Dengan nafas yang sama diriwayatkan bahwa Muawiyah berkata kepada Abdurrahmân bin al-Hakam bin Abî al-Ash: "Saya melihat kamu menyenangi puisi. Jika kamu membuatnya, hindarilah membuat puisi yang berisi cumbu rayu kepada perempuan sebab kamu akan menodai perempuan terhormat, memfitnah perempuan bersih, dan menetapkan aib pada dirimu. Hindari pula puisi yang berisi ejekan sebab dengan puisi itu kamu akan membuat marah orang yang mulia dan dapat memunculkan orang jahat. Berhati-hatilah dengan pujian sebab memuji merupakan pekerjaan orang yang tidak tahu malu dan bumbu dari permintaan. Meskipun demikian, berbanggalah dengan kebanggaan masyarakatmu, sisipkanlah perumpamaan yang dapat menghiasi dirimu dan puisimu, dan yang dapat mengajari orang lain moral". Abd Salam Muhammad Harun (*ed.*), *Majâlis Tsa'lab*, juz II, hlm. 411.

**4**

Di samping Al-Qur'an, tindakan dan ucapan nabi menjadi ukuran dan model bagi setiap tindakan dan ucapan. Oleh karena itu, wajar apabila sikap Al-Qur'an dan as-Sunnah terhadap puisi menjadi idealita yang dianut oleh para sahabat nabi dan kaum muslimin secara umum. Meskipun riwayat-riwayat dan ucapan yang sampai ke kita dalam hal ini tidak dapat dianggap sebagai meyakinkan, dalam pengertian kesejarahan murni, dan pada gilirannya kita boleh mendasarkan keputusan kita atas dasar riwayat-riwayat tersebut, namun riwayat-riwayat itu memperlihatkan apa yang menjadi pikiran para pembuat riwayat tersebut dan iklim yang menyangga dan menebarkan riwayat-riwayat itu. Hal itu karena kalaupun kaitan antara pembuat dengan riwayat tidak valid, namun dari perspektif tersebut hal ini tidak dapat menafikan makna dari riwayat-riwayat di atas. Karena pada era Rasul belum muncul suatu format sistematis yang berkaitan dengan masalah bahasa dan agama, serta urusan sosial dan politik, dan Al-Qur'an dan as-Sunnah sendiri dalam pengertian ini hanya merupakan jalan yang harus diikuti dalam beramal dan berpikir maka wajar apabila kepergian Rasulullah menyebabkan timbulnya berbagai ijtihad dalam memahami persoalan-persoalan tersebut, suatu ijtihad yang beragam, bahkan kadang-kadang bertolak-belakang.

Meskipun demikian, ada konsensus bahwa ujaran Allah dalam Al-Qur'an bukanlah puisi, bahwa nabi bukanlah seorang penyair, sekalipun dalam Al-Qur'an kadang-kadang ada ayat-ayat yang memiliki rima dan bersajak, atau dari nabi muncul banyak ujaran yang memiliki rima dan bersajak. Hal itu karena puisi adalah "ujaran yang berima dan bersajak di mana rima dan sajak dijadikan sebagai tujuan utama dari ujaran tersebut".[42] Mendatangkan ayat-ayat atau kata-

[42] Lihat entri "asy-syi'r", dalam ensiklopedia istilah-istilah dari ilmu-ilmu keislaman. At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm. 744–746. Sebagian contoh ayat-ayat yang memiliki *wazan* dan *qafiyah* adalah *Wa wadha'nâka 'anka wizrak, alladzi `anqadha zhahrak, wa rafa'nâ laka dzikrak* (QS. al-Insyirâh [94]: 2–4); *Lan tanâlû al-birra hattâ tunfiqû mâ tuhibbûn* (QS. Ali Imrân [3]: 92). Sementara itu, yang berkaitan dengan "ucapan-ucapan nabi yang mengandung *wazan* dan *qafiyah*, adalah riwayat yang

kata nabi yang bersajak bukan merupakan tujuan utama, sebab Allah tidak menginginkan ujaran-Nya menjadi puisi dalam pengertian para penyair. Oleh karena itu, Allah berfirman: *Kami tidaklah mengajarkan puisi kepadanya dan itu memang tidak seyogyanya baginya*. Dalam hal ini, at-Tahânawi membedakan antara penyair dan Allah yang Mahabijak. Ia mengatakan: "Pesan yang muncul dari penyair mengikuti kata-kata sebab yang menjadi sasarannya adalah kata-kata yang dapat dipergunakan untuk menciptakan rima dan sajak puisi sehingga ia memerlukan imajinasi pesan yang akan ia sampaikan demi kata-kata tersebut. Sementara itu, tujuan utama *syâri'* (Allah) adalah pesan sehingga kata yang berasal darinya mengikuti pesan (makna)". Maksudnya, kadang *hakîm* (Allah) menjadikan makna sebagai sasaran utamanya, kemudian makna tersebut bersesuaian dengan rima puisi, namun lantaran adanya rima tersebut *hakîm* tidaklah menjadi penyair, dan Allah menafikan nabi sebagai penyair. Hal itu karena kata-kata merupakan bingkai bagi makna, dan makna merupakan jantung dan ruh kata-kata. Jika ada jantung tanpa harus memandang adanya bingkainya, maka *hakîm* (Allah) yang ujarannya berrima tetaplah hakim, dan ujarannya yang berrima tidak berarti menyebabkan ia keluar dari sifat kebijaksanaannya".[43]

Berkaitan dengan adanya jurang perbedaan yang tajam tersebut dapat dilihat adanya pihak yang berlebihan di dalam membenci puisi secara mutlak, puisi sebagai genre sastra, dan merasa cukup hanya dengan Al-Qur'an saja. Dasar-dasar dari pandangan ini dapat ditemukan pada penyair Lubaid bin Rabi'ah al-Âmiri, yang didukung dan diperkuat oleh Umar bin Khathab.[44] Berangkat dari pandangan ini,

---

menyebutkan bahwa "Pada saat jemarinya berdarah dan luka ketika melakukan suatu pekerjaan di luar jihad, beliau pun, karena sedih dan haru, berkata: *Hal anta illa ishba' damiyat wa fi sabîlillâhi mâ laqiyat*. Lihat *ibid*. At-Tahânawi memberi komentar: "Ucapan tersebut tidak dapat disebut dengan puisi karena tidak memiliki tujuan".

[43] At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm. 744–745.

[44] Diriwayatkan bahwa suatu ketika Umar bin Khathab berkata kepada Labîd: "Tembangkan kepadaku salah satu dari puisimu", Labîd kemudian membaca surat al-Baqarah. Dia berkata: "Aku tidak akan mengucapkan puisi apa pun setelah Allah mengajarkan kepadaku surat al-Baqarah dan Ali Imrân. Umar kemudian menambah jumlah pemberiannya kepadanya 500 dirham sehingga berjumlah 2000". *Ibid.,* juz I, hlm. 196.

pihak tersebut menolak apabila Abu Bakar dikatakan pernah menulis puisi.[45]

Di pihak lain, dapat dilihat pula ada yang membela puisi, namun tidak secara mutlak. Pembelaannya terbatas hanya pada puisi yang tidak bertentangan dengan Islam dan prinsip-prinsip spiritualitas dan moralnya.[46] Mereka berangkat dari keyakinan bahwa puisi merupakan watak bangsa Arab, yang tidak mungkin mereka tinggalkan. Inilah yang diungkapkan oleh sebuah hadits yang mengatakan: "Bangsa Arab tidak akan meninggalkan puisi sampai mereka meninggalkan unta yang tersayang".[47] Para pendukung pandangan ini berkesimpulan bahwa Islam tidak melarang puisi selain yang bertentangan dengan prinsip-prinsipnya. Larangan atas puisi tidak dapat didasarkan hanya pada argumen yang menyatakan bahwa nabi bukan seorang penyair. Sebab, "seandainya nabi bukan seorang penyair yang merendahkan puisi, tentu ke-*ummi*-annya mengandung arti merendahkan tulisan".[48]

---

[45] Ibn Rasyîq (*Al-Umdah,* juz I, hlm. 32–33) meriwayatkan bahwa dia memiliki satu *qashîdah* yang berjumlah lima belas bait. Editor dalam catatan kaki halaman 32 mengemukakan tiga puluh dua riwayat yang menyanggah kalau Abu Bakar yang menulis *qashîdah* tersebut. Di antaranya adalah pendapat Ibn Hisyâm: "Mayoritas sarjana yang mengerti puisi menolak apabila dikatakan *qashîdah* tersebut milik Abu Bakar. Pendapat lainnya adalah pendapat as-Suhaili: "Sebagai bukti kebenaran mereka yang menolak adalah riwayat yang diriwayatkan oleh Abd ar-Razzâq dari Ma'mar dari az-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah, ia berkata: Bohong orang yang memberitakan bahwa Abu Bakar pernah mengucapkan bait puisi di zaman Islam".

[46] Lihat, misalnya, Ibn Rasyiq, *Al-Umdah*, juz I, hlm. 27–32, bab tentang sanggahan terhadap orang yang tidak menyukai puisi. Di antara argumen yang dipergunakan untuk menyanggah argumen orang yang tidak menyukai puisi, yang diketengahkan oleh Ibn Rasyîq adalah sebagai berikut: Ibn Rasyîq mengatakan: Argumen orang yang tidak mengerti makna pesan dari firman Allah: *Para penyair diikuti oleh orang-orang yang sesat, tidakkah kamu lihat bahwa mereka mengembara di setiap lembah, dan bahwa mereka mengatakan apa yang tidak mereka lakukan*. Argumen tersebut, menurut Ibn Rasyiq, adalah keliru dan salah dalam menakwilkan (teks tersebut) sebab yang dimaksud dengan teks di atas adalah para penyair musyrik yang mengejek Rasulullah dan yang menyakitinya. Sementara selain mereka, yakni para penyair mukmin, tidaklah termasuk sama sekali dalam pengertian teks di atas".

[47] Dinukil dari Ibn Rasyiq, *Al-Umdah* ..., juz I, hlm. 30.

[48] *Ibid.,* juz I, hlm. 21.

Di pihak ketiga dapat dilihat adanya kelompok yang berpendapat bahwa puisi dinilai dari substansinya sebagai pengalaman batin murni, yang muncul karena pengalaman itu sendiri, bukan karena dorongan “senang” atau “takut”. Ada sebuah pernyataan yang dikaitkan kepada Ali yang mengatakan bahwa “para penyair kuno seandainya disatukan dalam satu zaman, dan dikumpulkan dalam satu panji, kemudian mereka berlomba-lomba secara bersama-sama, maka akan dapat diketahui siapa yang unggul di antara mereka. Apabila tidak demikian, maka ukuran penilaiannya adalah penyair yang tidak membuat puisi karena senang dan bukan karena takut. Ditanyakan: “Siapa dia? Ia menjawab: al-Kindi. Ditanyakan: Mengapa? Ia menjawab: Sebab saya melihat dia orang yang paling bagus dalam mengungkapkan hal-hal yang asing, dan yang paling cepat di dalam mengutarakan sesuatu yang lazim”.[49] Pernyataan ini memungkinkan kita untuk menambahkan bahwa pandangan ini menilai puisi berdasarkan pioneritas dan keunikannya. Inilah yang dinyatakan oleh Umar bin Khattab mengenai Imri’ al-Qais, sebagaimana yang telah disinggung.

Berbagai pendapat yang kontradiksi dalam menilai para penyair Jahiliah, khususnya para penyair pada peringkat pertama di antara mereka, sebagaimana yang diriwayatkan kepada kita oleh berbagai riwayat, merefleksikan pendapat-pendapat yang kontradiksi mengenai seberapa jauh puisi “termasuk” dalam agama atau terpisah darinya. Pendapat Ibn Rasyîq menunjukkan bahwa Imri’ al-Qais, dalam hal ini menjadi topik utama yang diperdebatkan oleh masyarakat. Pendapat tersebut juga menunjukkan bahwa posisi mayoritas di antara mereka terhadap penyair ini sebagai korban dari kesalahpahaman. Ia mengatakan: “Diceritakan bahwa Imri’ al-Qais diusir oleh ayahnya ketika ia gandrung terhadap puisi. Banyak orang yang mengabaikan sebab-sebabnya. Sebab-sebab tersebut adalah bahwa ia anak yang kurang ajar, menggoda isteri-isteri ayahnya. Ia melaku-

[49] *Ibid.*, juz I, hlm. 41–42.

kan tindakan yang membawa kejahatan besar. Ia juga sibuk minum khamer dan main perempuan sehingga ia lupa akan kerajaan dan kekuasaan. Oleh karena itu, terjadilah nasib yang ia alami, ia diusir oleh ayahnya, bukan karena persoalan puisi, melainkan ketololan dan keberandalannya. Inilah alasan yang sudah dilupakan oleh banyak orang".[50] Dalam pandangan pertama, mungkin Ibn Rasyîq tampak pandai dalam membela Imri' al-Qais, namun mencermati pendapatnya di atas memperlihatkan kekacauan berpikirnya. Ia membedakan antara apa yang ia sebut dan nyatakan dengan "kejahatan besar". Akan tetapi, Imri' al-Qais tidak diusir karena kejahatan besar itu sendiri, melainkan diusir karena ia telah mengekspresikan, artinya diusir karena puisinya. Dengan demikian, sumber kejelekan dan cacat atau "ketololan dan keberandalan, adalah sikap Imri' al-Qais yang mengkespresikan kedua hal tersebut, maksudnya puisi itu sendiri.

## 5

Berdasarkan penjelasan di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan berikut ini:

*Pertama*, Islam mengakui puisi dengan syarat puisi menjadi sarana mengabdi kepada agama dan menjadi sistem yang mendukungnya. Sarana diberi apresiasi bukan karena sarana itu sendiri, tetapi karena fungsinya. Sebagai sarana menuju tujuan yang lebih mulia dan tinggi, puisi akan menjadi mulia dan tinggi sejauh ia dapat memberikan ilham pada tujuan tersebut dan terkait dengannya,

[50] *Ibid.,* juz I, hlm. 43. Lihat pula riwayat-riwayat yang berusaha untuk menutup mata atas peran Imri' al-Qais, dalam Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 37. Salah satu riwayat berlebih-lebihan di dalam menilai keutamaannya akan kami utarakan berikut ini. Diriwayatkan dari Abû al-Hasan Ali bin Harun al-Munajjim bahwa dia berkata: "Suatu ketika Ahmad bin Abî Thahir datang ke majelis kakekku, Abû al-Hasan Ali bin Yahya, setelah dia merusak hubungan dengannya dalam beberapa hari. Dia dicela oleh Abû al-Hasan karena memutuskan hubungan dengannya. Ahmad kemudian berkata: 'Saya sibuk memilih puisi Imri' al-Qais'. Ucapannya tersebut ditentang oleh Abû al-Hasan dengan berkata: 'Tidakkah kamu malu dengan mengucapakan seperti itu?' Adakah yang buruk dalam puisi Imri' al-Qais hingga kamu perlu memilihnya?". Lihat *Ibid.*, hlm. 43.

mengabdi dan memberi manfaat kepadanya. Nabi merupakan orang yang pertama kali mentradisikan puisi sebagai sarana ideologis-islami untuk dipergunakan memerangi ideologi Jahiliah. Tradisi ini kemudian mengakar pada pertarungan di dalam Islam sendiri.[51] Oleh karena itu, penyair menulis *qashîdah*-nya sedemikian rupa sehingga *qashîdah* tersebut melahirkan dalam diri pendengarnya dorongan-dorongan kognisi, perasaan-perasaan, dan kondisi-kondisi yang menggerakkannya untuk mendukung atau memerangi suatu pemikiran. Hal ini merupakan satu bentuk yang menyebabkan berkembang dan terbukanya dua tema, yaitu pujian dan ejekan.

Menurut perspektif ini, keindahan muncul dari agama, dan bersama dengan agama keindahan membentuk kesatuan yang integral. Keindahan juga tidak memiliki nilai pada dirinya sendiri, sebab nilainya tergantung pada sejauh mana ia terkait dengan agama. Segala sesuatu; pemikiran, benda, warna, bentuk, suara, perasaan dan perhatian, juga bukan merupakan keindahan pada dirinya sendiri, melainkan keindahannya sejauh ia terkait dengan agama. Puisi sendiri menjadi ujaran sebagaimana ujaran-ujaran lainnya, maksudnya bahwa puisi tidak indah pada dirinya sendiri sebagai puisi, keindahannya hanya apabila puisi mengutarakan kebaikan, dan dinilai jelek apabila berbicara kejelekan. Demikianlah, dapat dikatakan bahwa estetika dalam Islam adalah estetika muatan. Fungsi puisi dalam Islam bukan keindahan atau kreativitas melainkan bersifat kemasyarakatan dan moral yang didasarkan pada usaha menonjolkan nilai-nilai utama islami, yang dapat memberikan inspirasi dan mengagungkan nilai-nilai tersebut. Dengan demikian, misi puisi

---

[51] Dalam hal ini, lihat Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Kairo: an-Nahdhah al-Mishriyah, 1959); Ahmad al-Hûfi, *Adab as-Siyâsah fî al-Ashr al-Umawi*, (Kairo: Nahdhah Mishr, 1960); Ahmad asy-Syâyib, *Târîkh asy-Syi'r as-Siyâsi*, (Kairo: 1945); Sahîr al-Qalmawi, *Adab al-Khawârij fî al-Ashr al-Umawi*, (Kairo: t.p., 1945); Abd al-Hakîm Balba', *Adab al-Mu'tazilah*, (Kairo: Maktabah Nahdhah Mishr, 1959); An-Nu'mân al-Qâdhi, *Al-Firaq al-Islâmiyah fî asy-Syi'r al-Umawi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1970). Lihat pula Al-Mubarrad, *Al-Kâmil,* juz I, ed. Muhammad Abu Fadhal bin Ibrahim dan as-Sayyid asy-Syahthah, (Medir: Dar an-Nahdhah, 1956), hlm. 327, 331, dan bab tentang "berita-berita mengenai Khawarij", juz III, hlm. 163 dan seterusnya.

adalah mengajarkan dan mendidik, dan praktik Islam pertama inilah yang mendasari apa yang sekarang disebut dengan puisi ideologis.

*Kedua*, muatan yang diakui oleh Islam dan diperjuangkan untuk diekspresikan terlukiskan pada kebenaran-kebenaran yang sudah jelas, yang telah diwahyukan dan disampaikan. Kebenaran-kebenaran tersebut bersifat sempurna, mapan dan final. Fakta-fakta ini memuat segala sesuatu: baik yang telah dan yang akan ada, sedemikian rupa sehingga tidak ada sama sekali yang tidak diketahui. Jika manusia tidak mengenali dirinya dan alam maka itu bukan karena dalam diri manusia ada kekuatan-kekuatan yang belum disingkapkan oleh wahyu, melainkan karena manusia, atas dasar wataknya yang terbatas dan lemah, tidak mengetahuinya dan akan senantiasa tidak mengetahuinya. Sebab, ia tidak mungkin mengenalnya karena ia tidak mungkin sama dengan Allah. Dengan demikian, bagi manusia persoalannya bukan mengetahui yang tidak diketahui. Karena ini merupakan urusan Allah bukan urusan manusia, namun manusia harus menjadi saksi atas apa yang diperlihatkan oleh wahyu, ia harus mengagungkan dan menjaganya. Bahkan, tidak ada suatu hal yang membenarkan diadakannya kajian mengenai sesuatu yang tidak diketahui. Karena, dalam perspektif ini, hal itu berarti akan meragukan wahyu, yang pada gilirannya, menjadi kafir.

Apa saja yang diperlihatkan wahyu ada dalam ujaran yang diwahyukan. Dari sudut pandang ini, kebenaran merupakan struktur bahasa. Dengan ungkapan lain, kebenaran berada dalam budaya, bukan dalam alam. Dalam pengertian ini, Islam merupakan kemenangan budaya atas alam, bahkan Islam terpisah dari alam. Jika kebenaran telah ada dalam ujaran yang diwahyukan, konsekuensinya manusia akan berkembang dan tumbuh melalui jawaban-jawaban yang sudah ada dalam wahyu, bukan dalam pertanyaan-pertanyaan. Jika ada suatu pertanyaan, itu untuk mencari kejelasan akan jawaban-jawaban tersebut, bukan untuk mengeksplorasi jawaban-jawaban atau fakta-fakta baru lainnya.

*Ketiga*, kejelasan, kemapanan dan kesempurnaan muatan (isi, makna) menyebabkan tidak adanya pembedaan secara tepat dan cermat antara efektivitas ilmiah di satu sisi dengan efektivitas puitik, dan artistik secara umum di sisi lain. Demikianlah, batas-batas puisi dan ilmu menjadi membaur sehingga puisi menjadi semacam ilmu, dan kesadaran ilmiah menjadi sebentuk kesadaran puitik. Jika kesadaran ilmiah menyodorkan gambaran realitas, baik secara mentalistik ataupun rasional, maka kesadaran seni menyodorkan suatu gambaran imajinatif mengenai realitas. Yang pertama muncul melalui akal, sementara yang kedua muncul melalui imajinasi. Dengan demikian, puisi tidak muncul hanya dari persepsi, melainkan dari persepsi yang direproduksi oleh imajinasi, maksudnya berasal dari representasi kedua: puisi mencipta ulang realitas, bukan menerima apa adanya. Dengan ungkapan lain, puisi merupakan perubahan dan bukan penafsiran. Ilmu menafsirkan, sementara puisi mengubah. Ilmu menempatkan manusia berhadapan dengan realitas itu sendiri, sementara puisi menempatkan manusia berhadap-hadapan dengan gambaran tentang realitas.

Demikianlah, puisi—menurut pandangan islami—menjadi efektivitas "ilmiah": maksudnya menafsirkan realitas keagamaan, menggambarkan, mengagungkan dan mendeskripsikannya. Dengan ungkapan lain, puisi menjadi efektivitas mental-rasional yang muncul dari kesadaran yang sempurna. Dalam pandangan ini, penyair merupakan kesadaran logik. Dalam bahasa Freud, ia merupakan ego sadar saja. Dari sini, dapat dipahami apa makna dari upaya menyingkirkan dan membuang sihir, perdukunan dan kegilaan dari wilayah efektivitas puitika. Dalam sudut pandang agama, ini merupakan elemen-elemen kesesatan dan bujukan yang menghadirkan gambaran yang tidak sebenarnya, dan dalam mempengaruhi orang elemen-elemen tersebut bertumpu pada kelemahan yang ada pada manusia sehingga kesan-kesan konkretnya yang keliru dapat mengalahkan penilaian-penilaian rasionalnya.

Demikianlah, manusia jauh dari kebenaran, namun mendekati ilusi. Dari sisi ini, puisi mengubah manusia dengan cara mendorongnya ke arah keruntuhan. Hanya agama yang dapat menyelamatkannya; maksudnya bernalar yang dapat mengusir ketakutan dan kegelisahan, dan membangkitkan kegembiraan, ketenangan, dan harapan. Sebagai konsekuensinya, fungsi puisi adalah membantu manusia untuk menguasai elemen-elemen irasional dan emosional pada dirinya. Hal itu karena substansi dari lemen-elemen tersebut adalah mengubah, maksudnya merusak. Sebenarnya, menguasai elemen-elemen tersebut tidak lain berarti menguasai kerusakan dan perubahan. Dengan demikian, wajar apabila Islam mendudukkan puisi atas dasar kaidah yang mapan yang sejalan dengan kebenaran yang mapan, dan memerangi puisi yang didasarkan pada petualangan dan kemungkinan. Sebagaimana Islam menciptakan iklim yang sehat bagi pemikiran, ia juga menciptakan iklim yang sehat bagi emosi. Dalam perspektif ini dapat dipahami mengapa Islam membedakan antara istilah *ru'ya* dan *hilm*. Istilah *ru'ya*, sebagaimana yang ada dalam beberapa hadits, hanya terkait dengan sesuatu yang diinginkan, yang baik, dan yang bagus. Sementara *hilm* berasal dari setan.[52]

*Keempat*, sebagai konsekuensi atas hal di atas, pada tataran ekspresi, adalah bahwa fungsi ujaran puitis hanya terbatas menunjukkan fakta-fakta yang jelas. Oleh karena fakta-fakta tersebut termasuk di antara hal-hal yang melampaui manusia, sebab Rasul sendiri hanya sebagai penukil yang membawa dan menyampaikan fakta-fakta itu, maka cara mengekspresikannya harus sesuai dengan fakta-fakta, tidak boleh banyak kata dan dipaksa-paksa.[53] Di sini, penutur

[52] Hadits-hadits yang diriwayatkan berkaitan dengan hal ini adalah: "Mimpi baik yang dialami oleh orang yang salih merupakan bagian dari 40 bagian kenabian". "Sepeninggalku yang tersisa dari kenabian hanyalah mimpi yang baik". "Mimpi yang baik dari Allah, sementara mimpi yang tidak karuan dari setan". Lihat Malik bin Anas, *Al-Muwatha'*: "Kitâb ar-Ru'ya"; al-Bukhari: "Kitâb at-Ta'bîr", dalam bab "Ru'ya ash-Shalihîn", bab "al-Mubasysyarât", "Kitâb ath-Thibb"; Muslim: "Kitâb ar-Ru'ya". Lihat pula Ibn Khaldûn, *Muqaddimah* dalam pasal ke dua belas mengenai "Ilm Ta'bir ar-Ru'ya", hlm. 475–478 dan 91–119. Lihat At-Tahanawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz III, hlm. 597–606.

[53] Al-Mubarrad menukil sebuah hadits yang mengatakan: "Maukah kalian saya beritahukan tempat-tempat yang paling tidak saya sukai dan yang paling jauh dariku pada hari kiamat?

bukanlah orang yang mengatakan, melainkan makna. Penutur hanya sebagai perantara yang dipakai makna untuk mengekspresikan dirinya. Makna memuat penutur sebagaimana Allah memuat segala yang ada. Menurut pandangan islami ini, estetika melampaui individualitas, dan memfokuskan pada upaya bersama demi menjadikan dunia keimanan menjadi lengkap dan sempurna.

Sebagaimana fakta-fakta tersebut mapan, mengekspresikannya juga harus mapan. Perubahan dalam mengekspresikan fakta menunjukkan adanya keraguan terhadap fakta tersebut. Dari sudut ini, mengubah cara mengekspresikan berarti mengubah pemikiran itu sendiri. Oleh karena itu, mengubah merupakan kerusakan dan kemunduran. Dari sini, kaidah-kaidah mengekspresikan harus dipelihara untuk memelihara pemikiran itu sendiri. Sang penyair melakukan perubahan, itu berarti bahwa dia membuat yang mapan menjadi kabur, setiap tindakan mengaburkan adalah kejelekan, atau sepadan dengan kejelekan.

Orang Arab adalah pencipta bahasa dan puisi. Keduanya merupakan kreasi alami. Setiap kreasi alami adalah sempurna. Oleh karena itu, mengubah dasar-dasarnya berarti mengubah alamiah itu sendiri, maksudnya mengaburkan kebenaran asal.

Karena kebenaran-kebenaran tersebut milik semua manusia maka tempat bagi keindahan puitika bukan pada isi itu sendiri, melainkan dalam formulasinya. Oleh karena isi tersebut dikenali oleh semua orang maka formulasinya juga harus dikenali oleh semua orang. Hal itu hanya dapat terjadi apabila formulasi dilakukan sesuai dengan kaidah-kaidah yang sudah baku, dan harus mampu mewujudkan kejelasan yang sempurna. Sebagaimana isi berdasar pada dasar

---

Orang-orang yang banyak berbicara". Ia berkata: Yang dimaksud adalah orang-orang yang memaksakan diri berbicara banyak dan melampaui serta keluar dari kebenaran". Nabi menginginkan bicara yang benar, sedang-sedang, dan meninggalkan yang tidak perlu". Al-Mubarrad mengajukan dalil untuk itu dengan sabda rasul kepada Jarîr bin Abdullâh al-Bajali: "Hai Jarîr, jika kamu berkata, berkatalah secara ringkas. Dan jika kamu telah sampai pada tujuanmu maka janganlah mencoba untuk menambah-nambahkan". Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, juz I, hlm. 4-6.

pemikiran yang sudah ada sebelumnya, khususnya Islam dan prinsip-prinsipnya maka formulasinya harus mengikuti pola dasar yang sudah ada, yaitu tipe sempurna dari retorika. Dengan demikian, terjadilah kesamaan antara kata dan makna sehingga kata sepadan dengan makna sedemikian rupa sehingga dapat dikatakan bahwa sebutan (penanda) adalah petanda itu sendiri.

*Kelima*, sebagai kelanjutan dari penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa Islam menegasikan puisi, bukan karena Al-Qur'an secara bahasa dan retorikanya melampaui puisi, melainkan karena puisi juga telah menjadi—setelah Al-Qur'an—sumber pengetahuan kedua dan puisi telah gugur menjadi sumber pengetahuan pertama. Hal itu berarti bahwa puisi telah menjadi wadah bagi pemikiran-pemikiran dan nilai-nilai Islam. Dalam hal ini, peran puisi sama dengan peran ujaran pada umumnya, maksudnya puisi menjadi praktik intelektual yang mengekspresikan sikap kolektif, yaitu sikap umat. Dari sini, bentuk puisi Jahiliah—melalui adopsi yang dilakukan Islam terhadapnya—mendapatkan kemapanan sumber yang tidak berubah. Dengan kata lain, ia mendapatkan dimensi yang mengatasi waktu: ia telah berseiringan dengan isi yang mutlak sehingga sebagai bingkai yang memuat isi, ia menjadi mutlak pula sebagaimana isinya.

Sebagaimana puisi—sebagai seni—telah menjadi sarana untuk mengabdi agama, puisi sebagai bahasa juga telah menjadi sarana atau dokumen untuk menafsirkan dan memahami bahasa Al-Qur'an, serta menjadi bukti akan kemukjizatan bahasa tersebut. Karena kemukjizatan Al-Qur'an tidak hanya dari sisi makna saja, tetapi juga dari sisi retorika, maka Al-Qur'an juga telah menjadi dasar yang menyatukan antara bahasa dan agama. Sekalipun puisi Jahiliah ditinjau dari sisi waktu mendahului Al-Qur'an, namun Al-Qur'an mendahului puisi Jahiliah, lantaran kemukjizatannya, maksudnya lantaran Al-Qur'an mengatasi waktu, dan puisi Jahiliah hanya berfungsi sebagai argumen untuk menetapkan kemukjizatan tersebut. Dari sini, dapat dipahami bagaimana penyatuan antara bahasa dan agama menjadi satu dapat terjadi, dan bagaimana sarjana-sarjana bahasa dan agama, di pihak

lain, mengkaji puisi Jahiliah bukan karena puisi itu sendiri, melainkan karena bahasa puisi tersebut menjadi saksi bagi bahasa Al-Qur'an sehingga bahasa puisi Jahiliah dengan segala kosa kata dan strukturnya telah menjadi kamus atau referen untuk memahami Al-Qur'an dan hadits.[54]

*Keenam*, kritikus yang sebenarnya, menurut pandangan islami ini, adalah orang yang menguasai pengetahuan dasar: bahasa Al-Qur'an dan puisi Jahiliah, sehingga ia menilai yang datang kemudian atas dasar pengetahuannya tentang yang sudah ada. Ini berarti bahwa kritikus harus mengetahui sesuatu yang dibicarakan oleh penyair, mampu mengetahui jika ujaran penyair sejalan dengan kebenaran, dan mampu mengetahui bahwa formulasinya bagus. Dengan kata lain, kritikus harus mampu menangkap keterjalinan sistem agama, baik teori maupun praksis, dan kesesuaian puisi dengan sistem agama tersebut baik secara isi maupun formal. Agama adalah keyakinan akan kebenaran, dan puisi merupakan ekspresi dari kebenaran tersebut. Kritik yang benar adalah kritik yang dapat mengukur sejauh mana kesesuaian antara keduanya. Menurut pandangan islami ini, kritik merupakan seni mengungkapkan kesatuan antara puisi dengan kewajiban moral-kemasyarakatan.

[54] Ibn Abbâs berkata: "Jika ada yang tidak jelas bagi kalian berkaitan dengan Al-Qur'an maka merujuklah kalian kepada puisi sebab ia merupakan "antologi bangsa Arab". Dia pernah ditanya tentang Al-Qur'an, kemudian dia menembangkan puisi. Al-Mubarrad, *Al-Fâdhil*, hlm. 10.

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa dia berkata: "Dulu saya tidak mengerti apa itu *fâthir as-samâwât* sampai saya mendengar seorang Arab bertikai berkaitan dengan masalah sumur. Orang Arab tersebut kemudian berkata: 'Saya yang telah membuatnya (*ana fathartuha*, maksudnya *ansya'tuha*)". Lihat *Ibid.*, hlm. 114). Lihat Abd. Salam Muhammad Harun (ed.), *Majâlis Tsa'lab*, juz I, hlm. 112: "Jika ada sesuatu yang samar bagi kalian berkaitan dengan Al-Qur'an maka carilah dalam puisi". Dalam hal ini, lihat Al-Qurasyi, *Jamharah Asy'âr al-Arab*, hlm. 10–25, dan Masâ'il Nâfi' bin al-Azraq, *Al-Itqân*, juz I, hlm. 112. Hadits tersebut dipaparkan oleh Bint asy-Syâthi' (Aisyah Abd ar-Rahmân) dalam bukunya *Al-I'jâz al-Bayâni li Al-Qur'ân*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif bi Mishr, 1971), hlm. 269 dan seterusnya.

Abû Zaid al-Qurasyi dalam pengantar buku *Jamharah* mengatakan: "Ini adalah buku kumpulan puisi-puisi Arab di masa Jahiliah dan Islam, dengan bahasa puisi ini Al-Qur'an diturunkan, dan dari kosa kata puisi-puisi ini bahasa Arab diderivasikan, dan dari puisi ini bukti-bukti mengenai makna-makna Al-Qur'an dan kata-kata asing dalam hadits dapat diambil". Al-Qurasyi, *Jamharah* ..., hlm. 9.

*Ketujuh*, uraian di atas menjelaskan kepada kita pesan mendasar mengenai keberadaan nabi dan *khulafa'ur rasyidin* sebagai kritikus puisi pertama dalam Islam, dan pesan bahwa para kritikus yang muncul setelahnya adalah para sarjana bahasa dan agama, dan juga menjelaskan bagaimana puisi menjadi *adab*, maksudnya menjadi retorika yang mengajarkan dan mendidik: "mendorong orang menuju kepada nilai-nilai terpuji dan menghindarkan mereka dari nilai-nilai yang jelek". Bahkan, keterangan di atas juga menjelaskan bagaimana puisi menjadi sinonim dengan tradisi (Sunnah). Artinya, menjadi pola berpikir, berekspresi dan bertindak, yang diwariskan dari para generasi tua yang dianggap sebagai panutan dan model "sejalan dengan pengertian keagamaan" terhadap tradisi nabi yang merupakan model dan panutan bagi umat.[55] Terakhir, keterangan di atas juga

---

[55] Di sepanjang abad pertama hijriyah, kata *adab* dimaksudkan sebagai cara bertindak dan berperilaku menurut tradisi salaf. Kata tersebut berkaitan dengan akhlak, maksudnya pembinaan dan pengajaran. Dalam *Lisân al-Arab* pada entri "adab" dikatakan: *adab* adalah sesuatu yang dipergunakan oleh *adîb* untuk mendidik orang. Disebut demikian karena *adab* mendorong manusia untuk mendapatkan segala sesuatu yang terpuji dan menghentikan mereka dari segala yang tercela. Asal makna dari kata *adab* adalah "mengajak". *Adab* merupakan suatu naluri yang menghindarkan seseorang yang memilikinya dari sesuatu yang membuatnya buruk. Dalam kamus *Al-Mishbah* dikatakan: *adab* adalah belajar membina jiwa dan membekali dengan akhlak yang bagus.

Abû Zaid al-Anshâri mengatakan: kata *adab* dapat berlaku pada semua upaya terpuji yang melahirkan manusia memiliki keutamaan. Kata yang sama dengannya adalah *tahdzîb* dan *tausyîh*, yaitu menggunakan apa saja, baik ucapan maupun tindakan, "yang terpuji, mengambil dan melaksanakan segala sesuatu yang baik, atau menghormati orang yang lebih tua, dan menyayangi orang yang lebih rendah. Al-Khafâji dalam *Al-'Inâyah* menukil dari al-Jawâlîqi dalam komentarnya terhadap buku *Adab al-Kitâb* mengatakan: kata *adab* menurut bahasa adalah akhlak yang baik, tindakan yang mulia. Sementara itu jika kata tersebut dimaknai sebagai ilmu-ilmu ke-Arab-an maka hal itu merupakan makna baru yang terjadi di zaman Islam. Ibn as-Sayid al-Bathalyusi mengatakan: kata *adab* adalah pembinaan jiwa dan pengkajian. *Adab* adalah kecerdikan dan kepandaian dalam menyikapi. Kata *addabahu* berarti mengajarinya sehingga ia menjadi beradab.

Az-Zujâji menggunakan kata tersebut berkaitan dengan Allah SWT. Dia mengatakan, yang benar dalam hal ini adalah apa yang diajarkan (*addaba*) Allah kepada nabi-Nya. Dia (Allah) mengajarinya karena akhlaknya yang dapat diterima, dan dihukum karena kejelekan akhlaknya karena Dia mengajaknya kepada *adab* yang sebenarnya. Kata *udbah* dan *ma'dubah* berarti segala makanan yang dibuat untuk suatu undangan atau perkawinan, bentuk jamaknya adalah *ma'âdib*. Ada yang mengatakan *ma'dubah* merupakan sebgian dari *adab*. Dalam sebuah hadits dari Ibn Mas'ud dikatakan bahwa "Al-Qur'an merupakan jamuan Allah di muka bumi maka pelajarilah jamuan-Nya". Hadits ini juga dapat ditemukan dalam Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, juz III, hlm. 59.

menjelaskan bagaimana penilaian puitika penyair mulai mengambil makna dan memuat penilaiannya secara politis, moral dan kemasyarakatan.

**6**

Diriwayatkan dari Umar, bahwa ketika mengunggulkan Zuhair bin Abî Sulma, ia (Umar) berkata: "Ia tidak mengikuti ujaran yang tidak lazim, logikanya tidak rancu, ia mengatakan apa yang ia ketahui, dan memuji orang lain sesuai dengan apa adanya".[56] Pendapat tersebut dapat dianggap sebagai model dasar dari kritik islami, dalam pengertian murni agama, terhadap puisi. Pendapat itu muncul dari sikap menyatukan antara puisi dengan moral, dan menyingkapkan norma keindahan kata dan makna, berangkat dari sikap tersebut.

... Abu Ubaidah berkata, dinyatakan: *ma'dubah* dan *ma'dabah*. Orang yang mengucapkan *ma'dubah* berarti yang dia maksud adalah makanan yang dibuat seseorang, kemudian orang itu mengundang orang lain untuk memakannya. Al-Qur'an diserupakan dengan makanan yang dibuat Allah untuk manusia. Makanan tersebut mengandung kebaikan dan manfaat bagi mereka, kemudian Allah mengundang mereka untuk menikmatinya. Sementara yang mengatakan *ma'dabah* berarti ia menjadikannya sebagai sarana bagi *adab*. Al-Ahmar menjadikan dua kata tersebut sebagai kata bermakna sama. Abû Zaid mengatakan: *ma'dubah* (digunakan) untuk makanan. Dia membedakan antara kata tersebut dengan *ma'dabah* yang berkaitan dengan *adab*. Ungkapan *âdaba al-bilâd - yu'addibu îdâban*, maksudnya "memenuhi negeri itu dengan keadilan. *Âdaba al-qaum ilâ tha'âmihi - yu'addibuhum îdâban,* berarti "mengundang masyarakat untuk makan. *Adaba*: melakukan *ma'dubah*. *Al-adab*: keheranan, dan *al-adab*: orang yang mengundang makan. *Adab al-bahr* artinya laut itu banyak airnya. Oleh karena itu, ada ungkapan *jâsya adab al-bahr*, yang berarti air laut yang melimpah itu bergelombang. Ungkapan *jamal adîb wa mu'addab*, maksudnya adalah unta yang terlatih dan jinak. Dalam kamus *Jamharah al-Lughah,* karya Ibn Duraid dinyatakan: kata *adîb* maksudnya pemilik makanan (*shâhib ma'dubah*) sementara *ma'dubah* maksudnya adalah makanan kapan pun waktunya. *Ibn Rasyiq, Jamharah*, juz III, hlm. 366, 447. Itulah ringkasan pengertian makna *adab* sebagaimana yang tertera dalam kamus *Lisân al-Arab*, "ash-Shihâh" dan "al-Maqâyîs".

Untuk mengetahui perkembangan kata *adab* dan maknanya, lihat, Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, terj. Abd al-Halîm an-Najjâr, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1968), cet. II, juz I, hlm. 3–7. Carlo Nallino, *Târîkh al-Âdâb al-Arabiyah*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1954), hlm. 11–50; Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, *al-Ashr al-Jâhili*, cet. IV, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif bi Mishr, 1960), hlm. 7–11; At-Tahawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz I, hlm. 53–54. Lihat pula entri "adab" dalam *Dâ'irah al-Ma'ârif al-Islâmiyah*, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ibrâhîm Zaki Khurshid, Ahmad asy-Syantanâwi, dan Abd Hamîd Yûnus, jld. II, juz XV, entri "adab", (Kairo: Dâr Sya'b, t.t.), hlm. 467–470. Lihat pula Ibn Khaldûn, *Muqaddimah*, bagian "Ilm Adab", hlm. 553–554.

[56] Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz X, hlm. 290.

Kata tidak boleh memuat makna yang kotor dan aneh. Maksudnya, tidak boleh membunyikan kata-kata yang sulit atau berat dirasakan telinga, dan konsekuensinya penyair tidak boleh mengulang-ulang sajaknya, menggunakan *tadhmîn*, dan atau rumit dimaknai.[57]

Norma keindahan makna adalah hendaknya sang penyair mengatakan apa yang ia ketahui sebagai kebenaran, dan mengatakan tentang sesuatu atau manusia yang mengandung kebenaran, lalu ia menciptakan semacam kesejajaran antara makna dengan kata sedemikian rupa sehingga kesesuaian tersebut sejalan dengan kebenaran dan kebaikan atau sejalan dengan agama.

Dapat digambarkan bahwa puisi yang diidolakan Umar, menurut pandangan kritiknya, merupakan puisi edukatif, dan pandangannya tersebut merupakan landasan bagi kritik konservatif secara umum. Yaitu, kritik yang mengaitkan antara puisi dengan moral, dan memandang puisi sebagai tindak edukatif (*fâ'iliyah ta'lîmiyah*).

**7**

Tidak satu pun kitab yang ditulis pada abad pertama hijriah sampai ke tangan kita, yang menghimpun prinsip-prinsip kritik yang mengkaitkan antara puisi dengan moral pada abad tersebut. Yang sampai ke tangan kita hanya sebuah kitab yang ditulis pada abad keempat yang menghimpun sejumlah riwayat yang memperlihatkan sejumlah prinsip-prinsip tersebut. Ada buku berjudul *Al-Muwasysyah: Ma'âkhidz al-Ulamâ' 'ala asy-Syu'arâ' fî 'Iddah anwâ' min*

[57] Ahmad bin Fâris menafsirkan kata *al-mu'âzhalah* dengan mengatakan: "ungkapan kalimat *fulân yu'âzhilu fî syi'rihi baina al-qawâfi*, maksudnya dia tidak menjadikan sebagian dari *qafiyah* menjadi sebagian yang lainnya. Kita melihat bahwa hal itu terjadi mungkin berkaitan dengan yang disebut dengan *al-îkâ'*, yaitu tidak mengulang-ulang *qafiyah*, atau berkaitan dengan apa yang disebut dengan *tadhmîn*, yaitu makna suatu bait puisi baru yang sempurna pada bait berikutnya. Lihat Ahmad bin Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, cet. I, juz IV, (Kairo: t.p., 1369 H), hlm. 356. Penafsiran ini didasarkan pada pengertian *ta'âzhul*, yang memberikan petunjuk adanya hubungan atau keterkaitan. Ungkapan *ta'âzhalat al-kilâb*, maksudnya adalah anjing-anjing itu saling bersetubuh, anak-anak anjing yang berkerumum untuk itu. Lihat *Ibid.* Barangkali citra jelek dalam ungkapan *ta'âzhul* diikuti dengan citra jelek yang muncul dari keterkaitan satu bait dengan bait lainnya.

*Shinâ'ah asy-Syi'r* yang ditulis oleh Abû Ubaidillâh Muhammad bin Imrân bin Mûsa al-Marzabani, meninggal tahun 384 H. Judul buku itu sendiri sangat ekspresif, yaitu mencermati kritik yang diarahkan oleh para sarjana bahasa dan nahwu terhadap para penyair. Dalam pendahuluan bukunya, pengarang menyebutkan "beberapa cacat para penyair dalam puisi-puisinya, yang harus dihindari oleh generasi pada saat itu dan selanjutnya."[58]

**8**

Al-Marzabani memulai dengan menyebut beberapa cacat (suara sumbang) dalam sistem rima.[59] Yang penting untuk diperhatikan adalah yang terkait dengan objek persoalan yang sedang menjadi pembicaraan, yaitu konsep *ikfâ'* dan *tadhmîn*. *Ikfâ'* adalah elemen kasar dalam sistem ritmik, yang tercermin pada perbedaan huruf akhir dari bait puisi. *Ikfâ'* digambarkan oleh al-Marzabani sebagai "kesalahan orang Arab yang tidak boleh terjadi pada selain mereka, sebab itu merupakan kesalahan, dan kesalahan tidak menjadi dasar dalam bahasa Arab".[60]

Al-Marzabani mengatakan bahwa kesalahan ini terjadi "ketika berbagai *makhârij al-hurûf* saling berdekatan: seperti *ghain* dengan *'ain*, *mim* dengan *nun*, *shad* dengan *sin*, *tha'* dengan *dal*, *ta'* dengan *wawu*". Mengenai hal ini, ia mengajukan beberapa contoh.[61]

---

[58] Al-Amidi, *Al-Muwasysyah* ..., hlm. 1.

[59] *Ibid.*, hlm. 4–25.

[60] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 12. Abû Amr bin al-Alâ' mendefinisikannya melalui ucapannya: *ikfâ'* menurut orang Arab adalah segala sesuatu yang menyalahi. "Dia mengatakan bahwa penamaan ini berasal dari sebuah bait puisi Dzi ar-Rummah yang mengatakan:

ودوية قفر يــرى وجه ركــبها     إذا ما علوها، مكفأ غير ساجع

Kata "*mukfa'an*" artinya berbeda, dan *sâji'* artinya berurutan. Atas dasar ini kami kemudian menamakan puisi yang huruf akhirnya berbeda-beda dengan sebutan itu". *Ibid.*, hlm. 11–13.

[61] Salah satu contohnya:

a. "Abû Ubaidah menembangkan puisi untuk puteri Abû Masâfi'. Ayahnya terbunuh pada Perang Badar ketika melindungi mayat Abû Jahal:

Dalam sebuah riwayat dari “al-Khalîl bin Ahmad dikatakan bahwa ia mengatakan: “Saya menyusun secara berurutan bait puisi sebagaimana urut-urutan rumah orang Arab, maksudnya rumah tenda. Ia mengatakan: Saya menamakan *iqwâ’* pada puisi kalau ada bacaan *rafa’* dan bacaan *khafadh* pada satu *qâfiyah*, seperti ucapan an-Nabighah adz-Dzubyani: "عجلان ذا زاد غير مزوّدِ" setelah itu ia mengatakan: "وبذاك خبّرنا الغراب الأسودُ" . Saya menamakannya *iqwâ’* karena

---

فما ليث غريف ذو أظافير وأقدام
كحبي إذ تلاقوا ووجوه القوم أقران
وأنت الطاعن النجلاء منها مزبد آن
وبالكف حسام صارم أبيض خذام
وقد ترحل بالركب وما نحن بصحبان

b. Dia mengatakan: saya mendengar seorang Arab menembangkan puisi:

إن يأتنـــي لص فإني لـــص أطلس مثل الذئب إذ يعتس
سوقي حذائي وصفيري النس

c. Abû Sulaimân al-Ghanawi, seorang yang bagus bahasanya, menembangkan:

يا ريـــها اليـــوم على مبـــين على مبـــين جرد القصـــيم
إذ ركبت فاجـــعـــلوني وسطا إنـــي كبير لا أطيـــق العندا

d. Abû Ubaidah berkata dan beranggapan bahwa Hakîm bin Ma’iyah at-Tamîmi berkata:

قد وعـــدتنـــي أم عمرو ان تا تـــدهن رأسي وتـــفليني وا
وتمسح القـــنفاء حـــتى تنـــتا

e. Yang lainnya mengatakan:

Maksudnya ويريد إلا أن تريد. . Ia mengatakan: saya bertanya kepada al-Ashma’i mengenai hal itu, dia menjawab: Ini tidaklah benar menurut bahasa mereka. Mereka mengatakan demikian hanya kadang-kadang saja. Ia berkata: Ada dua orang Arab yang bersaudara. Barangkali, mereka umumnya dalam kesehariannya tidak berbicara. Ia berkata: “Kemudian salah satu di antara keduanya berkata: الأتا maksudnya ألا تفعل Yang satunya kemudian berkata: بلى فا , maksudnya يريد فأفعل . Ucapan seperti itu tidaklah dipakai dalam bahasa mereka. *Ibid.*, hlm. 13–15.

menyimpang. Ia mengatakan: Dan saya menamakan *ikfâ'* puisi yang huruf akhirnya tidak menentu, sekali berupa *nun*, kemudian *mim*, kemudian ada *lam*. Bangsa Arab melakukan hal itu karena *makhraj huruf mim* berdekatan dengan *nun*".[62]

Diriwayatkan dari Ibn Salâm, bahwa ia berkata: "*Ikfâ'* adalah perbedaan bacaan huruf terakhir dari qafiyah. Satu qafiyah dibaca *rafa'*, namun yang lain dibaca *khafadh* atau *manshub*. Hal yang semacam ini dalam puisi orang-orang baduwi banyak sekali, yaitu para penyair yang berada di bawah tingkatan penyair ulung, dan ini jumlahnya lebih banyak. *Ikfâ'* tidak diperkenankan terjadi pada penyair baru (*muwallad*) sebab mereka mengetahui kalau hal itu merupakan cacat, sementara orang baduwi tidak mempedulikan hal itu, dan itu dapat dimaklumi".[63]

---

[62] Al-Marzabani. *Al-Muwasysyah*, hlm. 15–26.

[63] *Ibid.*, hlm. 17. Lihat pula *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, (Dâr al-Ma'ârif bi Mishr, 1952), hlm. 58 berkaitan dengan istilah *iqwâ'*, yaitu bentuk lain dari *ikfâ'*. Diriwayatkan dari an-Nâbighah bahwa dia pergi ke Madinah, dan sesampai di sana ia dicela karena adanya *iqwâ'* dalam puisinya:

أمن آل مية رائـــح أومغتـــدي    عجلان ذا زاد وغير مزود

زعم البوارح أن رحلتنا غـــدا    وبذاك خبـــرنا الغراب الأسود

Dan juga dalam puisinya yang berbunyi:

بـــمخضب رخص كأن بنانـــه    عنـــم يكاد من اللطافة يعـــقد

Dia tidak peduli mengenai hal itu hingga mereka menyanyikan puisi tersebut kepadanya. Penduduk desa lebih cermat pandangannya daripada penduduk baduwi. Mereka menulis untuk tetangga mereka yang ahli kitab. Mereka berkata kepada budak (penyanyi) perempuan: Jika kamu sudah sampai pada qafiyah, bacalah dengan bagus. Ketika budak tersebut mengatakan ungkapan "الغراب الأسود" dan kata "اليد" , an-Nâbighah sadar, dan tidak mengulangi lagi. Dia berkata: Saya datang ke Hijaz, sementara dalam puisiku ada unsur dibuat-buat, kemudian saya pergi dari (meninggalkan) wilayah tersebut, ternyata saya adalah manusia yang paling pandai bersyair. Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 46.

Ini berarti bahwa Madinah-lah yang menyingkapkan, melalui kehalusan cita rasa musiknya dan kecermatannya, suara sumbang dalam musik, yang dilakukan oleh cita rasa baduwi. Hal ini juga berarti bahwa ada hubungan substansial antara puisi dengan musik (nyanyian). Nyanyian memperlihatkan kelenturan puisi. Inilah yang diungkapkan oleh bait puisi Hassân bin Tsâbit yang mengatakan:

Nyanyikanlah setiap puisi yang engkau ucapkan
Nyanyian merupakan arena bagi puisi

(Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 47).

Demikianlah, *ikfâ'* merupakan cacat dalam *qâfiyah*,[64] maksudnya menyimpang dari prinsip kesatuan huruf terakhir. Menurut pandangan konservatif, *qashîdah* harus memiliki satu qafiyah dan harus satu huruf yang sama di akhir setiap bait. Tidak diperkenankan bagi seorang penyair menggubah puisi seperti ini:

أإنّ زمّ اجمال وفارق جيرة        وصاح غراب البين أنت حزين

تنادوا بأعلى سحرة وتجاوبت        هوادر فى حافاتهم وصهيل [65]

Meskipun demikian, kesalahan "lama" dapat menjadi landasan bagi validitas "yang baru", landasan yang memberikan dimensi baru pada musikalitas *qashîdah*, dan yang mengubah makna *qâfiyah*, serta menyebabkan terjadinya perkembangan penting pada struktur *qashîdah* dari aspek musiknya.

Sementara itu konsep *tadhmîn* adalah "satu bait yang dibangun atas satu ujaran yang maknanya terdapat dalam bait berikutnya", seperti puisi berikut ini:

وسعد فسائلهم والرباب        وسائل هوازن عنا إذا ما

لقيناهم ، كيف نعلوهم        بواتر يفرين بيضا وهاما

Cacat pada puisi tersebut terdapat pada qâfiyah, maksudnya mengabaikan pemisah dan *waqf* antara satu bait dengan yang lainnya. Seolah-olah qafiyah merupakan ikatan yang harus dijadikan tempat berhenti. "Tidak ada *tadhmîn* yang keburukannya melebihi dari puisi an-Nâbighah adz-Dzubyâni:

وهم وردوا الجفار على تميم        وهم أصحاب يوم عكاظ، إني

شهدت لهم مواطن صالحات        أتينهم بحسن الود مني [66]

---

Terakhir, hal itu juga berarti bahwa bangsa Arab "menimbang puisi dengan nyanyian". Lihat *Ibid.*

[64] *Ibid.*, hlm. 22

[65] *Ibid.*

[66] *Ibid.*, hlm. 23 dan 49.

*Tadhmîn* juga tidak sampai merupakan kesalahan atau cacat, tetapi menjadi elemen pembentuk dalam struktur *qashîdah*.

**9**

Di antara kritik ulama terhadap para penyair adalah karena mereka menyimpang dari contoh atau model. Contohnya—sebagaimana diriwayatkan—adalah perdebatan antara Imri' al-Qais dengan Alqamah al-Fahl seputar puisi: "Manakah di antara keduanya yang lebih ahli dalam berpuisi?" Masing-masing di antara mereka mengatakan: Saya lebih ahli daripada kamu. Alqamah mengatakan: Apakah kamu bersedia apabila isterimu, Ummu Jundub, menjadi hakim antara saya dengan kamu. Kemudian mereka berdua menjadikan Ummu Jundub sebagai juri. Ummu Jundub berkata kepada mereka: Silahkan membuat satu puisi yang menggambarkan kuda kalian berdua dengan satu qafiyah dan satu rawi.

Imri' al-Qais berkata:

خليلي مرّا بـــي على أم جـــندب     نقض لبانـــات الفـــؤاد المعـــذب

Hai kawan, marilah kita kunjungi Ummu Jundub
Kita puaskan keinginan-keinginan hati yang tersiksa

Alqamah berkata:

ذهبت من الهجران فى غيرمذهب     ولم يك حقا طول هـــذا التجـــنّب

Aku pergi karena berpisah tanpa tujuan
Tidaklah benar kalau terus-menerus menghindarkan diri

Kemudian mereka berdua menembangkan kedua *qashîdah* tersebut. Ummu Jundub berkata kepada Imri' al-Qais: Alqamah lebih ahli berpuisi daripada kamu.

Imri' al-Qais bertanya: "Bagaimana mungkin?" Ummu Jundub menjawab: "Sebab kamu mengatakan:

فللســـوط ألهـــوب وللســـاق درة　　　وللـــزجر منه وقع أخرج مهذب

Cemeti menjadikannya lari kencang, dan betis berdarah-darah

Dan bentakan menjadikan semakin kencang larinya

Dengan demikian, kamu (Imri' al-Qais) telah membuat capek kudamu lantaran cemeti yang kamu pergunakan untuk menggertak, kamu telah mencambuknya sehingga membuat kakinya capek. Alqamah mengatakan:

فـــأدركـــهن ثانيـــا من عنـــانه　　　يـــمر كـــمر الرائـــح الـــمتحلب

Ia menyusul mereka sambil membelokkan kendalinya

Ia bergerak bagaikan bau harum yang berhamburan

Kemudian kudanya untuk kedua kalinya menyadari gerak kendalinya, ia tidak memukulnya dan tidak membuatnya capek".[67]

Ummu Jundub dalam memberikan penilaian tersebut berdasarkan pada model kuda, bukan berdasarkan artistika ekspresi. Model dalam hal ini adalah: kuda yang berjalan cepat, tanpa harus dipukul dan tidak merasa capek. Imri' al-Qais telah melakukan penyimpangan dalam menggambarkan kuda sebagaimana yang telah dijadikan model, sementara gambaran yang dibuat Alqamah sejalan dengan model tadi. Kesejajaran dengan model inilah yang secara seni dianggap lebih baik. Dan, penyair yang mengulang model adalah penyair yang lebih baik.

---

[67] *Ibid.*, hlm. 28–29. Dalam sebuah riwayat dikatakan, bahwa Ummu Jundub berkata kepada Imri' al-Qais: Kuda Ibn Abdah lebih pandai daripada kudamu. Ia berkata kepadanya: Mengapa demikian? Dia menjawab: sebab engkau menghardik dan menggerakkan kedua kakimu serta memukulkan cemetimu. *Ibid.*, hlm. 30.

Kritik yang sama juga ditujukan kepada Imri' al-Qais dalam bait puisinya yang mengatakan:

cemeti memiliki posisi terhadapnya sebagaimana

turun orang yang memiliki air liur yang mengalir

Ini jelek, apa hubungan dia dengan cemeti. *Ibid.*, hlm. 39.

Di antara beberapa contoh penyimpangan Imri' al-Qais dari model (yang baku) adalah bait puisinya yang menggambarkan untanya:

وأركب فــى الــروع خيفــانة　　　كســا وجــهها سعــف منتشر

Aku naiki dalam peperangan bagaikan belalang
Jambulnya yang tergerai menutupi wajahnya

Disebutkan, bahwa al-Ashma'i mengkritik Imri' al-Qais lantaran puisi tersebut, sebab "jika jambul menutupi wajah (kuda), kuda yang seperti itu bukanlah kuda yang baik. Yang baik adalah yang sewajarnya (tidak terlalu panjang jambulnya)".[68] Al-Marzabâni mengatakan: "Ini salah, sebab rambut jambul apabila menutupi mata, kuda yang bersangkutan bukan kuda yang baik".[69]

Contoh lainnya adalah puisi Imri' al-Qais yang menggambarkan suasana malam:

وليل كموج البحر أرخى ســدوله　　　عــليّ بأنواع الهموم ليــبتــلــي
فــقلت لــه لمــا تمطى بصلبــه　　　وأردف أعــجازا وناء بكلـــكل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجــل　　　بصبح وما الإصباح منك بأمثل

Kadangkala malam bagai gelombang lautan, tirai malam menurunkan
Kepadaku berbagai macam kegundahan tuk menguji

Kukatakan pada malam ketika ia membentangkan punggungnya
Menyertakan bagian belakangnya dan membebankan dadanya

Wahai malam yang panjang mengapa engkau tiada berganti
Dengan fajar? Meskipun pagi tidaklah lebih baik daripada kamu

Pada "umumnya tidak demikian (yakni, bukan dalam pengertian sebagaimana yang ditunjukkan) dan citra yang ada tidak mengharuskan pengertian itu". Dalam ungkapan lain, bahwa "gambaran menolak munculnya makna itu, analogi tidak mengharuskan makna tersebut,

[68] *Ibid.*, hlm. 39.
[69] *Ibid.*, hlm. 42.

dan kebiasaan tidak berlaku padanya". Hal itu tidak mungkin terjadi pada "sesuatu yang rasional". Dalam hal ini, kebiasaan yang berlaku adalah apa yang disepakati oleh para penyair mulai dari an-Nâbighah sebagaimana dalam puisinya:

وصدر أراح الليل عازب هـمه          تضاعف فيه الحزن من كل جانب

Malam hari melepaskan kesedihannya yang merana

Kesedihan yang menumpuk dalam dada dari segala arah

"Dia menjadikan dadanya menjadi tempat berkumpulnya keresahan, dan ia menjadikan keresahan bagaikan ternak yang membujang di siang hari, yang pergi ke dalam dada seiring dengan datangnya malam hari. Gambaran ini seperti halnya para penggembala mengistirahatkan ternaknya di malam hari ke kandangnya. An-Nâbighah adalah orang yang pertama kali memberi ilustrasi bahwa keresahan akan semakin bertambah di malam hari, dan konvensi ini diikuti oleh yang lain. Para penyair menyepakati konvensi ini karena bahaya yang mereka hadapi semakin menumpuk di malam hari, mereka semakin berat menahan bebannya lantaran sedikit orang yang akan memberikan pertolongan. Orang yang mau memberikan respon sudah tidak ada. Pandangan akan menjadi terbatas dan tidak mampu untuk melayangkan pandangan yang sangat jauh yang dapat mendorong hati untuk merenungkan sarana yang dapat meringankan beban atau mengatasinya, sehingga yang lainnya pun akan menjadi terlupakan".

Demikianlah, cacat pada bait-bait puisi Imri' al-Qais, "menurut para ahli bahasa dan sastra melalui kritik dan kajiannya terhadap puisi", hanyalah bentuk-bentuk penyimpangan dari konsensus atau model. Meskipun demikian, bait-bait puisinya "memuat sesuatu yang membuatnya baik, terlihat kepandaian di dalamnya dan sangat jelas impresinya". Penyimpangan-penyimpangan dari konsensus para penyair ini dimaafkan karena faktor-faktor tersebut.[70] Sebab, dia

[70] *Ibid.*, hlm. 32–35.

merupakan penyair "yang paling cerdas dalam berpuisi". Ini berarti bahwa beberapa penyimpangan tidak dapat dimaafkan secara umum, karena pemberian maaf di sini juga merupakan penyimpangan (pengecualian).

Di antara contoh lainnya adalah ucapan Imri' al-Qais: "Maka orang semacammu adalah perempuan hamil yang telah melahirkan dan menyususi". Mereka mengkritik dia karena pernyataan tersebut. "Mereka mengatakan, bagaimana mungkin dia menginginkan perempuan hamil dan menyusui, bukan perawan, padahal dia adalah raja dan putera raja? Dia melakukan hal ini hanya karena dia kurang memiliki keinginan kuat".[71] Di sini, yang menjadi contoh adalah menikahi perawan, sementara "keinginan kuat" merupakan muatan moralnya. Imri' al-Qais menyimpang dari pola dan muatannya sehingga dia secara artistik dikritik, dan secara moral dituduh "kurang memiliki keinginan kuat".

Contoh lainnya yang berkaitan dengan penyimpangan atas pola baku adalah puisi al-A'sya yang mendeskripsikan seorang perempuan:

كأن مـــشـــيتها من بيت جارتـــها      مـــر السحابة لا ريث ولا عجل

Seolah-olah jalannya (perempuan) dari rumah tetangganya
Bagaikan gerak awan, tidak lambat dan tidak tergesa-gesa

Bait puisi tersebut dikomentari al-Asma'i yang mengatakan: "Dia telah menjadikan perempuan sebagai orang yang suka keluar-masuk rumah". Maksudnya, al-A'sya menyimpang dari model perempuan mulia, yaitu perempuan yang dikunjungi dan tidak mengunjungi. Model perempuan yang seperti ini disuarakan oleh seorang penyair dalam puisinya:

ويكـــرمها جاراتـــها فيـــزرنـــها      وتـــعتـــلّ عن إتيـــانـــهن فتعذر[72]

[71] *Ibid.*, hlm. 42.

[72] *Ibid.*, hlm. 66 . Lihat pula contoh-contoh mengenai jenis ini dalam *ibid.,* hlm. 55, 78, dan 82. Lihat khususnya penilaian terhadap Umar bin Abî Rabî'ah dalam hal ini, bahwa

Dia dihormati para tetangga sehingga mereka mengunjunginya

Dia tidak kuasa memenuhi mereka sehingga meminta maaf

## 10

Tuntutan terhadap penyair untuk menyelaraskan diri dengan model dan tidak diperbolehkan menyimpang darinya menyebabkan timbulnya tuntutan adanya hubungan langsung secara harfiyah antara pemikiran dengan realitas, antara kata sebagai penanda dengan makna sebagai petanda. Maksudnya, antara ungkapan dengan yang diungkapkan atau antara sebutan dengan yang disebut. Al-Ashma'i dalam kritiknya terhadap bait puisi Imri' al-Qais tentang untanya didasarkan pada pengertian harfiyah dari kata-kata yang dipakai: *kasâ* (menutupi), *sa'af* (jambul), *muntasyir* (tergerai), dan tidak melihatnya sebagai struktur metaforis atau alegoris. Pencitraan dalam puisi tidak bertujuan untuk menampilkan realitas sebagaimana adanya, melainkan bertujuan untuk memberikan imajinasi, maksudnya untuk menampilkan gambaran yang hidup mengenai

---

dia menyimpang dari pola baku tema *ghazal* (puisi cinta): kelembutan, pengaduan, dan sakit karena cinta. Al-Mufadhdhal mengelompokkan sebagian puisi Umar ke dalam puisi *ghazal* (cinta), dan dia mengatakan bahwa Umar tidak bersikap lembut sebagaimana para penyair lainnya sebab ia sama sekali tidak mengadu karena ditinggal kekasih, dan tidak merasa sakit ketika cintanya terhalang-halangi. Kebanyakan ilustrasinya ditujukan kepada dirinya dan menyerupakan dia dengannya. Para kekasihnya lebih banyak tergila-gila kepadanya daripada dia kepada mereka, dan mereka lebih banyak merasa sedih karenanya daripada dia terhadap mereka". *Ibid.*, hlm. 320–321. Mengenai penyimpangannya terhadap pola ideal, diriwayatkan bahwa seorang perempuan berkata kepada Kutsair Azzah, apakah kamu mengucapkan puisi ini:

Karena sedih taman dengan tanah yang subur

Tumbuh-tumbuhan dan rumput-rumput wangi penuh dengan embun

Tidaklah lebih wangi daripada sutera Azzah

Tatkala ia menyalakan apinya dengan sapu tangannya yang wangi

Ia menjawab: benar. Dia mengatakan: Tidak tepat. Apakah kamu beranggapan bahwa Maimunah az-Zanjiyah mengasapi dengan kayu gaharu, apakah dia sedang mewangikan diri? Bukankah kamu telah mengatakan seperti yang pernah dikatakan oleh pemimpin kamu, Imri' al-Qais:

Tidakkah kamu lihat setiap kali aku datang mengetuk pintunya

Kutemukan dia wangi sekalipun tidak memakai wangi-wangian

Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 239.

realitas, yang memberikan inspirasi dan sekaligus juga yang meng-atasi realitas. Kritik yang berdasarkan pada lahiriyah kata-kata dan pengertiannya yang harfiyah dan lazim, bisa jadi merupakan kritik ilmiah atau filsafat, namun bukan kritik puitika. Kritik ini menyebab-kan puisi diperlakukan sebagai fakta ilmiah, dan kritik puisi menjadi bersifat logik (rasional).

Di antara beberapa contoh mengenai kritik yang menuntut ada-nya kesejajaran, sehingga memahami sebuah kata berdasarkan makna harfiyahnya, adalah kritik yang ditujukan kepada Imri' al-Qais dalam puisinya:

إذا ما الثريا فى السماء تعرضت تـعرض أثنـاء الوشاح المفصل

Ketika bintang Tsurayya menampakkan diri di langit
Bagaikan tampilan potongan selempang yang tertata

Mereka mengatakan bahwa bintang Tsurayya (Kartika) "tidak menampakkan hidungnya di langit".[73] Al-Anbari menafsirkan kalimat tersebut dengan mengatakan: "kata *ta'arradhat* artinya bahwa bintang Tsurayya menghadapkan hidungnya kepada kita pada saat pertama munculnya. Jika bintang tersebut hendak jatuh, maka ia menampak-kan diri seperti selempang ketika dilemparkan. Oleh karena itu, yang mengarah pada kita hanya satu sisinya saja". Makna tersebut ditafsir-kan oleh Abû Amr bin al-Alâ' dengan mengatakan: "Bintang Tsurayya mengambil tempat di tengah langit, sebagaimana selempang di-letakkan di tengah-tengah perempuan". Pengertian bait puisi tersebut adalah "bahwa dia menyamakan pertemuan bintang-bintang dalam bintang Tsurayya dan masing-masing saling mendekat dengan selempang yang ditata dengan rapi".[74] Interpretasi-interpretasi tersebut tidak lain hanya semacam upaya bersikap permisif terhadap Imri' al-Qais di dalam menggambarkan bintang Tsuraya dengan

[73] *Ibid.*, hlm.41.

[74] Abû Bakr Muhammad bin al-Qâsim al-Anbâri, *Syarh al-Qashâ'id as-Sab' ath-Thiwâl al-Jâhiliyât*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1963), hlm. 50–51.

ungkapan menampakkan diri. Alasan mengapa Imri' al-Qais dibantah terletak pada sikapnya yang mengambil sebuah kata dengan memaknainya secara harfiyah "ilmiah" murni. Dia juga dikritik atas ucapannya:"أغرك منى أن حبك قاتلى." Mereka mengatakan: Jika hal ini tidak memperdaya dia, lantas apa yang memperdayainya".[75]

Contoh lain mengenai kritik yang semacam ini juga ditujukan kepada Zuhair ketika mendeskripsikan kodok-kodok:

يخرجن من شربات ماؤها طحل　　على الجذوع، يـــخفن الغم والغرقا

Mereka keluar dari tanah-tanah berumput yang becek
Di atas batang kayu, mereka takut tenggelam

Katak-katak itu sebagaimana dinyatakan "tidak keluar dari air sebab mereka khawatir akan kesedihan dan tenggelam. Yang ia cari adalah tepi sungai untuk bertelur dan menetas".[76] Jelas, bahwa puisi di sini dianalogikan dengan menggunakan analogi logika dan "ilmu".

Di antara contoh kritik yang ditujukan kepada asy-Syimmâkh bin Dharar al-Ghathfâni adalah puisinya yang ditujukan kepada untanya:

إذا بلغتـــني، وحـــملت رحـــلي،　　عرابـــة، فاشـــرقي بـــدم الوتـــين

Jika engkau sampaikan kepadaku, sementara rumahku telah dibawa
Air yang deras, maka penuhilah dengan darah jantung

Telah dikatakan: "Semestinya ia memandangnya sekalipun dia tidak membutuhkan. Rasulullah Saw. pernah bersabda kepada seorang perempuan Anshar yang ditawan di Makah, dan dia selamat di atas untanya. Dia berkata: Wahai Rasulullah, saya bernadzar apabila saya selamat di atasnya, saya akan menyembelihnya. Rasulullah berkata kepadanya: Sungguh jahat balasan yang kamu berikan". Diriwayatkan, bahwa Uhaihah bin al-Jallâh berkata kepada asy-

[75] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 42.
[76] *Ibid.*, hlm. 60–61.

Syimmâkh setelah menembangkan bait tersebut: "Sejelek-jelek balasan adalah apa yang kamu berikan kepadanya". Pendapat inilah yang dipegang oleh para penyair setelah asy-Syimmâkh.[77]

Contoh tersebut bersifat tipologis berkaitan dengan tafsir logik-harfiyah-rasional (*at-tafsîr al-manthiqi al-harfi al-aqli*), maksudnya berkaitan dengan kesalah-pahaman terhadap puisi dan dalam menikmatinya. Penilaian terhadap bait puisi asy-Syimmâkh didasarkan pada interpretasi keliru yang berpangkal pada pemaknaan kata-kata secara lahiriyah-harfiyah dan mengabaikan nuansa-nuansanya, bayang-bayang dan dimensi-dimensinya. Penyair tidak bermaksud membalas untanya dengan kematian, melainkan bermaksud untuk menunjukkan bahwa keberhasilan mencapai apa yang diinginkan lebih berharga daripada segalanya, bahkan daripada untanya yang telah membawanya kepada keberhasilan tersebut, tanpa bermaksud bahwa dia akan membunuhnya. Sebab, dia menyatakan bahwa ia melepaskan segala sesuatu dalam rangka agar sampai pada tujuannya. Dengan demikian, dia tidak menghina untanya, tetapi mengagungkannya, sebab untanya itulah satu-satunya yang dapat menjadi perantara baginya sehingga unta tersebut menjadi bagian dari tujuannya.

Ada beberapa contoh lain tentang kritik semacam ini yang mungkin akan memberikan manfaat bagi siapa saja yang ingin melakukan penelitian mendalam dalam hal ini.[78]

---

[77] *Ibid.*, hlm. 94–99. Lihat pula Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 235. Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, juz I, hlm. 128–129. Bait puisi tersebut termasuk bait-bait puisi yang dipergunakan oleh penyair untuk memuji Arrâbah al-Ausi al-Anshâri. Mengenai Arrâbah dia berkata:

> Aku melihat Arrâbah al-Ausi naik menapaki
> Kebajikan meninggalkan teman
>
> Ketika panji-panji mengangkat untuk kebesaran
> Diterima oleh Arrabah dengan tangan kanannya

[78] Lihat, umpamanya, Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 88, 112, 117, 138, 200 dan 278. Dengan pesan seperti ini diriwayatkan bahwa Ibn Abî Atîq mendengar ucapan Umar bin Abî Rabî'ah:

> Siapa saja yang sedih dengan mengalirkan air mata
> Yaitu tetesan air mata, datanglah kepada kami, akan kami tangisi besok

**11**

Pandangan yang bersifat tipologis-logik memiliki bentuk lain yang tercermin pada kaitan antara puisi dan moral serta penilaiannya secara moral. Salah satu kritik yang ditujukan kepada Imri' al-Qais adalah "tindakan kurang ajar dan cabulnya" serta "maknanya yang tidak lazim".[79] Salah satu hal yang menyebabkan Zuhair diunggulkan atas penyair-penyair lain adalah bahwa ia merupakan penyair yang paling bersih dari kata-kata yang tidak lazim (*sakhaf*)".[80] Di sini, kata *sakhaf* ditafsirkan sebagai menghindari dalam puisinya dari apa saja yang dituntut oleh cita rasa umum. Sebab, salah satu syarat suatu puisi diunggulkan adalah tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip moral. Hal itu karena keselarasan dengan prinsip-prinsip tersebut menjadikannya banyak dilantunkan oleh masyarakat. Ibn Salâm menjadikan fakta "banyak dilantunkan ini" sebagai norma bagi keunggulan puisi.[81]

Di sini, pengertian unggul sendiri mengandung dimensi moralitas. Al-Ashma'i pernah ditanya tentang al-A'sya: "Apakah dia seorang penyair ulung?" Ia menjawab: "Bukan, dia bukan seorang yang ulung".

---

Dia datang bersama Khâlid al-Kharît, dan berkata kepadanya: "Bangun, mari pergi bersamaku menemui Umar". Mereka pergi. Ibn Abî Atîq berkata: "Kami datang kepadamu demi janjimu". Dia berkata: "Ada janji apa di antara kita?" Dia menjawab: "Ucapanmu dalam puisi: 'hendaklah datang kepada kami, kami akan menangisinya besok", kami telah datang kepadamu, demi Allah, kami akan tetap di sini atau menangis apabila kamu benar dengan ucapannmu, atau kami akan pergi karena kamu tidak jujur, kemudian mereka meninggalkannya". Abu al-Faraj al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz I, hlm. 107.

Diriwayatkan pula, dengan pesan yang sama, bahwa Ibn Atîq berkata ketika mengomentari bait puisi Nashîb yang mengatakan:

Aku nyaris, namun aku tidak diciptakan dari burung, ketika tampak
Kilatan sinar menuju Hijaz, terbang

"Wahai putera ibu, katakan: burung gagak, sebab engkau terbang, maksudnya dia hitam seperti burung gagak". *Al-Muwasysyah*, hlm. 300.

[79] Al-Marzabani, *Al-Muwashysyah*, hlm. 41. Ini menunjuk pada ucapannya:

ومثلك حبلى قد طرقت ومــــرضع فألهيتـــها عن ذي تمائم محول
إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشـــق وتحتـــي شقها لم يحول

[80] *Ibid.*, hlm. 59.

[81] *Ibid.*, hlm. 63. Lihat Al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, hlm. 54.

Saya bertanya kepadanya: "Apa makna ulung?" Ia menjawab: "Yang dimaksud adalah dia memiliki keistimewaan atas yang lain sebagaimana kelebihan pejantan atas unta *haqâq*".[82] Di sini, unta *haqâq* artinya unta yang telah berusia tiga tahun dan memasuki usia empat tahun. Dengan demikian, puisi adalah kejantanan, yaitu patriarkhi yang memiliki kelebihan dalam kekuatan dan kekuasaannya. Dari sisi ini, al-A'sya dinilai sebagai "manusia paling banci" lantaran puisinya:

قـــالت هريرة لـــما جئت زائرها          ويلي عليك وويلي منك يا رجل

Kucing berkata ketika aku datangi pengunjungnya
Laknatku padamu, hai laki-laki

An-Nâbighah juga dinilai sebagai "banci" dalam puisinya:

سقط النصيف ولم ترد إســقاطه          فتنـــاولتـــه واتـــقتنـــا بـــاليـــد

Laki-laki setengah umur itu runtuh, namun dia tidak menghendaki
ia merengkuh dan menjaga kami dengan tangannya [83]

Dari sisi ini pula al-Ashma'i memberi komentar tentang orang yang ia nafikan sebagai penyair seperti Adiy bin Zaid dengan seraya mengatakan: "Ia sama sekali bukan jantan dan juga bukan perempuan".[84]

Kecenderungan etis ini tampak dalam banyak contoh yang diutarakan oleh al-Marzabâni. Kami hanya akan memilih contoh-contoh yang paling jelas saja. Di antaranya, kritik yang ditujukan kepada Tharfah dalam puisinya:

أســـد غيل، فـــإذا ما شـــربـــوا          وهـــبوا كـــل أمـــون وطـــمر

Dikatakan: "Sebenarnya mereka memberikan hanya ketika ada cacat yang mereka alami", maksudnya mereka memberikan "ketika

[82] *Ibid.*, hlm. 63. Lihat pula Al-Ashma'i, *Kitâb Fuhûlah asy-Syu'arâ'*, (Beirut: Dar al-Kitâb al-Jadîd, 1971), hlm. 11–12.

[83] *Ibid.*, hlm. 66.

[84] *Ibid.*, hlm. 11.

akal mereka berubah”. Yang baik adalah apabila seorang penyair membuat seperti yang dinyatakan oleh Antarah:

وإذا شربت فإنني مستهلك مالي، وعرضي وافر لم يكلم

وإذا صحوت فما أقصر عن ندى . وكما علمت شمائلي وتكرمي

Ketika aku minum khamer, aku menghabiskan hartaku
namun harga diriku tetap sempurna tak terluka

tatkala aku sadar, aku tidak kurang dermawannya

sebagaimana anda tahu perangaiku dan kedermawananku

“Sebab dia menahan diri untuk tidak mencela pemberian ketika mabuk, dan bahwa kondisi mabuk menyebabkan semakin dermawan”. Ujaran yang paling bagus dalam hal ini adalah puisi Zuhair:

أخي ثقة لا تهلك الخمر ماله ولكنه قد يهلك المال نائله

Hai orang yang dapat dipercaya, khamer tak akan menghabiskan hartanya

Akan tetapi terkadang harta habis untuk orang yang memujinya

“Dia menghendaki tidak meminum khamer dengan hartanya, tetapi memberikan hartanya untuk kebaikan”.[85] Penilaian ini muncul dari anggapan bahwa minum khamer merupakan nilai yang negatif secara mutlak. Sementara minum khamer menurut Tharfah merupakan nilai yang positif, karena tindakan tersebut bukan mabuk atau cacat yang akan mengubah akal, melainkan akan dapat menambah kesadaran, maksudnya menambah penalaran dan kesadaran manusia atas dirinya sendiri dan sekitarnya. Di sini, Tharfah melakukan perubahan dalam puisi mengenai makna nilai sebagaimana yang sudah mapan.

Di antara contoh kritik an-Nâbighah terhadap Hasân bin Tsâbit adalah puisi Hasân yang berbunyi:

---

[85] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 78–79.

لنا الجفنات الغريلمــعن بالضحى وأسيــافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بني العنقاء وابــني محرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنــا ابنما

Kami memiliki mangkok besar putih yang mengkilap di waktu duha
pedang-pedang kami meneteskan darah lantaran keberanian
Kami melahirkan anak cucu al-Anqa' dan dua anak Muharriq
betapa mulia paman kami dan betapa mulia anak-anak kami

Dia berkata kepadanya, sebagaimana yang diriwayatkan: "Anda seorang penyair, namun Anda tidak memperbanyak mangkok besar dan pedang Anda. Anda membanggakan orang yang Anda lahirkan, bukan membanggakan orang yang telah melahirkan Anda". Dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa ia berkata kepadanya: "Anda sama sekali tidak melakukan apa pun, sebab Anda merendahkan keadaan anda sendiri. Anda menyatakan: *jafanât* dan *asyâf*, padahal bentuk jamak dari *saif* menjadi *asyâf* mengacu pada makna banyak dalam jumlah kecil, dan untuk menunjukkan makna banyak sekali adalah bentuk *suyûf*. Kata *jafanât* mengacu pada makna banyak dengan jumlah rendah, sementara untuk jumlah yang banyak adalah bentuk *jifân*".[86] Model etis yang tidak dipatuhi oleh Hasân di sini tercermin pada beberapa hal berikut ini:

1. Seorang penyair harus membanggakan nenek-moyangnya yang telah melahirkannya, bukan membanggakan anak-anaknya yang dia lahirkan atau yang dilahirkan isteri-isterinya.
2. Seorang penyair harus merefleksikan nilai-nilai sosial dalam puisinya. Masyarakat Arab merupakan masyarakat patriarkhi, yang utama dalam masyarakat tersebut dimiliki oleh laki-laki sebagai bapak. Inilah yang diekspresikan oleh salah seorang dari Bani Kalb dengan ucapannya.

وعبد العزيز قد ولدنا ومصعبا وكلب أب للصالحين ولــود

[86] *Ibid.*, hlm. 82–83.

Kami telah melahirkan Abd al-Aziz dan Mush'ab

Kalb adalah bapak yang subur bagi dua anak yang aleh

Al-Marzabâni mengatakan bahwa penyair di sini "menghindarkan dirinya dari kesalahan", kesalahan yang dilakukan oleh Hasân, "sebab ketika membanggakan orang yang dilahirkan oleh istri-istri mereka, berarti ia mengutamakan kaum lelaki mereka, dan memberitahukan bahwa mereka melahirkan orang-orang utama. Pernyataan ini disatukan dalam satu bait, sehingga ia dapat membuat yang baik dan bagus".[87] Demikianlah, karena faktor etis ia mengunggulkan bait puisi yang sangat rendah dari sisi seni (artistik) atas dua bait puisi Hasân. Di sini, yang paling bagus adalah puisi yang membawa "nilai moral", bukan yang mengekspresikan pesan secara artistik.

3. Masalah kedermawanan dan keberanian harus dilebih-lebihkan, sebab yang menjadi norma di sini adalah persoalan kuantitas.

Di antara contoh-contoh yang sama adalah penilaian yang ditetapkan berkaitan dengan perbandingan antara Jarîr dan al-Farazdaq. Dalam sebuah riwayat dikatakan, bahwa Maslamah bin Abd al-Mâlik ditanya: "Manakah yang paling hebat di antara dua penyair ini, Jarîr atau al-Farazdaq? Ia menjawab: al-Farazdaq membangun, sementara Jarîr merusak, dan tidak akan ada sesuatupun yang akan berdiri apabila bersama keruntuhan".[88]

Di antara contoh-contoh yang menjadikan sikap moral sebagai norma dalam menilai puisi adalah riwayat yang datang dari Uqailah binti Uqail bin Abî Thâlib. Yaitu, bahwa dia "sedang duduk untuk menerima orang", ketika ia sedang duduk tiba-tiba dikatakan kepadanya: Ada al-Adzari di pintu. Ia mengatakan: Izinkan dia masuk. Ia pun kemudian masuk. Uqailah berkata kepadanya: Anda yang mengatakan:

[87] *Ibid.*, hlm. 84.

[88] *Ibid.*, hlm. 186.

فلو تركت عقلي معي ما طلبتها      ولكن طلابيها لما فات من عقلي

Andai akalku dibiarkan bersamaku tentu aku tak mencarinya
Aku mencarinya tatkala akalku hilang (mabuk)

Sebenarnya, dia mencarinya ketika akalnya hilang. Andaikata tidak ada bait-bait yang sampai kepadaku darimu, niscaya aku tidak akan mengizinkan Anda (untuk masuk). Bait-bait tersebut adalah:

علقت الهوى منها وليدا فلم يزل      إلى اليوم ينمي حبها ويزيد
فلا أنا مردود بما جئت طالبا      ولا حبها فيما يبيد يبيد
يموت الهوى منى إذا ما لقيتها      ويحيا، إذا فارقتها فيعود

Kubiarkan cinta terhadapnya terlahir
Hingga kini cintanya tumbuh dan bertambah
Aku tidak tertolak tatkala aku datang meminta
Cintanya pun tiada tertolak tatkala terbenam dan terbenam
Cintaku mati tatkala aku bertemu dengannya
Cintaku kembali hidup tatkala aku pisah darinya

Kemudian dinyatakan: "Ada Kutsair Azzah dan al-Ahwash di pintu. Ia berkata: 'Persilahkan mereka masuk'. Kemudian ia menatap Kutsair dan berkata: Engkau, hai Kutsair adalah orang Arab yang paling lemah dalam memegang janji, sebagaimana dalam puisimu:

أريد لأنسى ذكرها فكأنما      تمثل لي ليلى بكل سبيل

Aku ingin lupa mengingatnya
Seolah-olah Layla berdiri di depanku dengan segala cara

Mengapa kamu tidak ingin mengingatnya? Bukankah kamu memintanya ketika dia berdiri di hadapanmu. Ketahuilah, seandainya tidak ada dua bait yang kamu nyatakan, niscaya aku tidak akan menoleh (memperhatikan) kepadamu. Kedua bait tersebut adalah ucapanmu:

فيا حبها زدني جوى كل ليلة      ويا سلوة الأيام موعدك الحشر
عجبت لسعي الدهر بيني وبينها      فلما انقضى ما بيننا سكن الدهر

Wahai cintanya, biarkan aku bertambah mabuk cinta setiap malam
Wahai pelipur masa, janjimu adalah bertemu

Aku heran terhadap perilaku masa terhadapku dengannya
Tatkala selesai perkara antara kami, masa pun menjadi tenang

Kemudian dia menghadap ke al-Ahwash, dan berkata: Hai Ahwash, kamu adalah orang yang paling kurang menepati janji dalam puisimu:

من اشقيـــن تراســـلا فتواعدا　　　ليـــلا إذا نجم الثـــريـــا حلقا
بعثا أمـــامهمـــا مـــخافـــة رقبة　　　عـــبدا فـــفـــرق عنهما ما أشفقا
باتـــا بأنعم عيـــشة وألذهـــا　　　حـــــتى إذا وضح الصباح تفرقا

Dari dua orang bercinta yang saling berkirim surat kemudian berjanji
Di malam hari tatkala bintang Kartika membentuk lingkaran

Karena takut dilihat keduanya mengirim
Seorang hamba, lantas ia menghilangkan hal yang mereka khawatirkan

Keduanya tenggelam dalam kenikmatan dan kelezatan hidup
Sampai ketika tiba pagi mereka berpisah

Bukankah kamu mengatakan: keduanya berpelukan. Demi Allah, ketahuilah seandainya tidak ada bait puisi yang kamu ucapkan, aku tidak akan mengizinkanmu, yaitu bait puisi yang berbunyi:

كم من دني لها قد صرت أتبعه　　　ولو صحا القلب عنها صار لى تبعا

Betapa banyak orang rendah yang harus aku ikuti

Namun tatkala hati sadar aku menjadi panutan [89]

[89] *Ibid.*, hlm. 254–255. Dengan pengertian yang sama diriwayatkan bahwa para penyair seperti Jarîr, al-Farazdaq, Kutsair Azzah, Jamîl, dan Nashîb, berkumpul di dekat Sukainah binti al-Husain. Mereka menginap di (rumah) Sukainah beberapa hari. Kemudian Sukainah mengizinkan mereka untuk masuk kemudian menembangkan *qashîdah* mereka. Sukainah dapat melihat mereka, namun mereka tidak dapat melihatnya, dan dia dapat mendengarkan ucapan mereka. Sukainah menyuruh keluar seorang budak perempuannya yang cantik untuk menemui mereka, dan budak ini telah menghafal beberapa puisi dan hadits. Budak tersebut berkata: Siapa di antara kalian yang bernama al-Farazdaq? Al-Farazdaq berkata: Aku. Dia berkata: Apakah kamu mengatakan:

هما دلتاني من ثمانـــين قـــامـــة　　　كما انقض باز أقتم الريش كاسره

Penilaian yang bersifat moral yang tidak menghiraukan luapan hati (penyair) memperlihatkan adanya hukum atau janji cinta dan menuntut penyair untuk menepatinya, sehingga nilai dia sebagai penyair tergantung pada sejauh mana ia menepati janjinya.

Puisi Umar bin Abî Rabî'ah senantiasa menjadi objek penilaian mengenai watak hubungan antara puisi dengan moral. Dia dijuluki sebagai orang yang fasiq karena dia menyimpang, dalam puisinya, dari nilai-nilai sosial dan agama pada masanya. Dalam sebuah riwayat dikatakan, bahwa Abd al-Mâlik bin Marwân ketika naik haji "ditemui oleh Umar bin Abî Rabî'ah di Madinah. Abd al-Mâlik berkata kepadanya: "Semoga Allah tidak memberkati kehidupanmu, wahai si fasik". Ia berkata: "Sejelek-jelek salam dari seorang putera paman terhadap putera pamannya adalah doa agar senantiasa tidak diberkati. Ia berkata kepadanya: Wahai fasik, hal itu karena engkau orang Quraisy yang tiada berhenti bercumbu, dan yang paling enggan untuk bertaubat. Bukankah engkau yang mengatakan:

ولولا أن تعنفني قريش          مقال الناصح الأدنى الشفيق
لقلت إذا التقينا قبليني          ولو كنا على ظهر الطريق

Andaikata orang Quraisy tidak menekanku
Dengan nasehatnya yang penuh kasih

Tentu aku berkata, tatkala kami bertemu, ciumlah aku (wahai kekasih)
Meskipun kami berada di tengah-tengah jalan

"Menyingkirlah kamu"[90]

---

Dia menjawab: Benar. Budak tersebut berkata: Apa yang mendorong kamu menyebarkan rahasiamu dan rahasia dia, mengapa kamu tidak menutupi dirimu sendiri dan dia? Kemudian dia (budak) masuk, dan keluar seraya berkata: Manakah di antara kalian yang bernama Jarîr: Jarîr menjawab: saya. Dia bertanya: Apakah kamu yang mengatakan puisi ini

طرقتك صائدة القلوب وليس ذا          حين الزيارة، فارجعي بسلام

Jarîr menjawab: benar, saya yang mengatakannya. Dia berkata: mengapa kamu tidak menyambut tangannya dan menyambut dia. Dan mengatakan: maka masuklah dengan aman. Engkau seorang laki-laki yang memang menjadi kehormatan". Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 263.

[90] *Ibid.*, hlm. 318. Lihat pula Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 263.

Dalam sebuah riwayat dikatakan, bahwa suatu ketika Sulaimân bin Abd al-Malik menunaikan haji, kemudian dia melarang Umar bin Abî Rabî'ah untuk menunaikan haji bersama orang lain pada tahun itu, "dan dia mengeluarkannya ke Thaif hingga masyarakat meng-*qadha'* haji mereka".[91]

Masih dalam perspektif sudut pandang etis, para kritikus meng-kritik puisi Umar. Diriwayatkan, bahwa Sa'id bin al-Musayyab pernah menembangkan puisi Umar:

> Bulan mungil yang memang aku harap tidak muncul, tak terlihat
> Para penggembala pulang dan orang-orang yang begadang tidur

Dia mengatakan: Ada apa dengan dia, semoga Allah merendah-kannya? Dia telah mengecilkan apa yang diagungkan oleh Allah *azza wa jalla*. Dia berfirman: *Dan terhadap bulan telah kami tetapkan tempat-tempatnya hingga ia kembali bagaikan bentuk tandan yang lama*. Riwayat tersebut menambahkan: "Apa yang ada pada Allah SWT. adalah agung, baik, dan indah".[92]

Berdasarkan sudut pandang moral-ideologis ini, Dhâbi' bin al-Hârits al-Burjumi dipenjarakan,[93] Abû Syajarah dipukuli,[94] sedangkan Abû Mihjan ats-Tsaqafi dipenjarakan karena mempermaklumkan dalam puisinya bahwa dia menentang pelarangan khamar, kemudian dia diasingkan oleh Umar dan meninggal dalam pengasingan.[95]

---

[91] *Ibid.*, hlm. 319.

[92] *Ibid.*, hlm. 322. Ayat tersebut berasal dari surat Yasîn 39. Lihat pula riwayat-riwayat yang memperlihatkan hubungan antara puisi dengan moral dalam *Ibid.*, khususnya hlm. 181 dan 323.

[93] Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, juz I, hlm. 387. Berkaitan dengan sudut pandang moral ter-hadap puisi Abd al-Azîz Atîq, lihat Ibn Abî Atîq, *Nâqid al-Hijâz*, (Beirut: 1972), hlm. 431–435.

[94] *Ibid.*, juz I, hlm. 388.

[95] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 336; Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 67; Al-Asfihani, *Al-Aghâni,* (Bulaq), juz XXI, hlm. 210–220; Al-Khafaji, *Khizânah al-Adab*, juz III, hlm. 550–556.

Suhaim Abd Bani al-Hashâs dibunuh,[96] an-Najâsyi diasingkan dari Kufah,[97] al-Hutai'ah dipenjarakan,[98] Umar bin Abî Rabî'ah dan al-Ahwash diasingkan,[99] Jamîl diancam potong lidahnya[100] dan dibunuh,[101] al-Arji ditahan hingga mati dalam penjara,[102] sedangkan Abû Dihbal al-Jumahi disiksa, diasingkan, dan meninggal dalam pengasingan-nya,[103] dibunuh.[104] Catatan ini di luar nama-nama penyair yang dibunuh karena alasan-alasan politik.

---

[96] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 320–321 dan Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 171.

[97] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 246–250 dan Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 174.

[98] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 245 dan Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 161.

[99] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 458 dan 424–425. Lihat juga Jibrâil Jabûr, *Umar bin Abî Rabî'ah*, juz II, hlm. 198, dan Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 190, 197.

[100] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 347.

[101] *Dîwân Jamîl Butsainah*, cet. II, (Kairo: Maktabah Mishr, 1967), hlm. 8.

[102] Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 198 dan Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 479.

[103] Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 198.

[104] *Ibid.*, hlm. 202.

Bagian Kedua

# AKAR KREATIVITAS ATAU PERUBAHAN

# Gerakan-Gerakan Revolusioner

## 1

Persoalan imamah atau kekhalifahan (kepemimpinan) menjadi fokus utama dan dasar perselisihan di kalangan kaum muslimin semenjak nabi meninggal. Fakta bahwa nabi tidak menunjuk seorang pun untuk menggantikannya dan tidak menetapkan sistem tertentu untuk suksesi menjadikan perselisihan itu semakin tajam dan kompleks. Demikian pula, dalam Al-Qur'an tidak ada sistem (kekuasaan) tertentu. Yang ada hanya ayat-ayat yang menegaskan bahwa persoalan umat Islam diselesaikan melalui musyawarah di antara mereka.[1] Ini dari sisi teoretis. Sementara dari sisi praksis, pertemuan di Saqîfah hanya merupakan pendapat semata. Sebagaimana pendapat, dapat benar demikian pula dapat salah. Khalifah pertama dibaiat dalam iklim perseteruan pendapat sebagaimana yang telah disinggung di atas. Kemudian, sikap Abu Bakar yang menunjuk Umar bin Khathab sebagai khalifah setelahnya semakin lebih menekankan posisi nalar dalam masalah kepemimpinan dan segala yang terkait dengannya. Disertakannya prinsip khalifah harus dari kelompok Quraisy dalam berpendapat hanya menambah perselisihan semakin kompleks dan melebar.

---

[1] Umpamanya, *Dan ajaklah mereka bermusyawarah mengenai persoalan* (QS. Ali Imrân [3]: 159) dan *Dan persoalan mereka diselesaikan melalui musyawarah di antara mereka* (QS. asy-Syûra [42]: 38).

Demikianlah, sebagai konsekuensi dari perluasan ruang dan munculnya persoalan-persoalan baru yang dihadapi oleh masyarakat Islam, semenjak masa Utsman praktik politik menyebabkan terjadinya keretakan dalam masyarakat Islam. Hal ini sebagai akibat dari perbedaan-perbedaan yang mulai muncul di kalangan kelas penguasa dan kelas rakyat, yaitu perbedaan-perbedaan yang menjadi dasar terjadinya pemberontakan dan pembunuhan terhadap Utsman, dan juga yang menjadi dasar bagi munculnya sebutan terhadap kaum pemberontak sebagai orang-orang jembel dan budak.[2] Sehingga menjadi wajar apabila perpecahan sosial diiringi pula dengan perpecahan pemikiran dan semangat.

**2**

Masyarakat merasa keberatan terhadap Utsman dalam tujuh persoalan:

1. "Utsman memberikan seperlima Afrika kepada Marwân, sementara di dalamnya ada hak Allah dan rasul-Nya, dan di antara mereka ada para kerabat, anak-anak yatim, dan miskin".
2. "Utsman bermegah-megahan dalam membangun, bahkan mereka menyebut ada tujuh bagunan yang dibangun oleh Utsman di Madinah".
3. "Utsman mendistribusikan tugas dan kekuasaan kepada keluarganya, anak keturunan pamannya di kalangan keturunan Umayyah".
4. "Utsman membatalkan hukuman cambuk atas al-Walîd bin Uqbah yang menjadi gubernurnya di Kufah. Padahal, dalam keadaan mabuk dia menjalankan shalat bersama masyarakat".

---

[2] Abu Ja'far Ath-Thabari, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk* (*Tarikh ath-Thabari)*, juz IV, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 448–449. Ucapan inilah yang diulang-ulang oleh Yûsuf bin Umar, Gubernur Kufah, pemerintahan Hisyâm bin al-Mâlik dalam salah satu khutbahnya: "Orang yang pertama kali membuka pintu huru-hara dan menumpahkan darah adalah Ali dan pengikutnya yang negro itu", yang dia maksud adalah Ammâr bin Yâsir. Dalam sebuah hadits disebutkan: "Ikutilah dua orang sepeninggalku, yaitu Abu Bakar dan Umar, dan ambillah petunjuk Ammâr bin Yâsir". Hadits tersebut diriwayatkan oleh Hudzaifah bin al-Yamân, dinukil dari Abû Ishâq asy-Syirâzi asy-Syâfi'i, *Thabaqât al-Fuqahâ'*, hlm. 36. Al-Maqrizi, *An-Nizâ' wa at-Takhâshum bain Umayyah wa Hâsyim*, (Mesir: t.p.,1937), hlm. 43.

5. "Dia mengabaikan orang-orang Muhajirin dan Anshar. Dia tidak memberi tugas apa pun kepada mereka, dan juga tidak dimintai pendapatnya. Dia hanya mengandalkan pendapatnya, tidak membutuhkan pendapat mereka".
6. "Perlindungan yang ia berikan di sekitar Madinah, dan pemberian yang melimpah yang ia lakukan terhadap kelompok-kelompok di Madinah bukan kepada para sahabat nabi, bahkan mereka tidak ikut serta berperang dan membela".
7. "Dia tidak lagi memakai bambu, melainkan cemeti (dalam memberikan hukuman). Dia merupakan orang pertama yang mencambuk (orang yang bersalah) di hadapan masyarakat".[3]

---

[3] Ibn Qutaibah, *Al-Imâmah wa as-Siyâsah*, cet. II, (Kairo: Mathba'ah al-Halabi, 1957), hlm. 32. Ibn Qutaibah meriwayatkan bahwa hal-hal yang negatif ini (kritik) ditulis oleh sejumlah sahabat dalam sebuah surat yang mereka berikan kepada Utsman. Adalah Ammâr bin Yâsir yang menyerahkan surat itu kepadanya. Ia masuk menemui Utsman yang "pada saat itu ada Marwân bin al-Hakam dan keluarganya dari klan Umayyah". Dia menyerahkan kepadanya surat tersebut. Kemudian Utsman membacanya. Utsman berkata kepada Ammâr: "Kamu sendiri yang menulis surat ini?" Ia menjawab: "ya". Utsman bertanya: "Siapa saja yang bersamamu?" Ia menjawab: "Bersama saya sejumlah kelompok yang terpecah-pecah memisahkan diri darimu". Utsman bertanya: "Siapa mereka?" Ia menjawab: "Aku tidak akan memberitahukan kepadamu tentang mereka". Utsman berkata: "Mengapa kamu berani mengambil sikap seperti itu menentangku?" Marwân berkata: "Hai *amîrul mu'minîn*, si budak hitam ini telah membuat masyarakat berani menentang Anda, dan kalau Anda membunuhnya, berarti Anda menimpakan malapetaka kepada orang yang berada di belakang dia". Utsman berkata: "Silakan kalian memukulnya". Mereka pun kemudian memukulnya dan Utsman bersama mereka pun memukulnya hingga perut Ammâr pecah, kemudian pingsan. Setelah itu mereka menyeretnya hingga melemparkannya ke pintu rumah". Lihat *Ibid.*, hlm. 33. Lihat pula ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 217, dan Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad* (ketika ia berbicara tentang kekhalifahan Utsman).

Salah seorang pengikut Khawarij, yaitu Ubaidah bin Hilâl menyebut beberapa kesalahan Utsman ketika mengatakan: "Dia melindungi sahabat karib, mendahulukan kerabat, menggunakan anak muda, menghilangkan nyawa, memberlakukan cambuk, merobek-robek surat, menghina orang muslim, menyiksa orang yang menolak kezaliman, melindungi orang yang diusir oleh rasul, menghukum orang memiliki kehormatan, mengusir dan memutuskan hubungan dengan mereka, selain itu ia juga mengambil harta rampasan yang menjadi hak milik Allah yang diperuntukkan bagi orang-orang yang mulia tersebut, kemudian dia distribusikan di antara orang-orang fasik dari suku Quraisy dan orang-orang jahat dari kalangan Arab". Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 565–566. Lihat pula pada beberapa kajian modern, seperti Muhammad Husain Haikal, *Utsman bin Affan*, cet. II, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah, 1968); Thaha Husain, "Al-Fitnah al-Kubra", dalam seri *Islâmiyât*, (Beirut: Dâr al-Adab, 1967); dan Abbâs Mahmûd al-Aqqâd, "Abqariyât Utsman", dalam seri *Al-Abqariyât al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Adab, 1966).

Dari sisi teoretis, keberatan-keberatan ini menyingkapkan tiga persoalan: *pertama*, pengawasan masyarakat terhadap pemimpin, pencatatan atas kesalahan-kesalahannya dan tuntutan untuk menghentikan kesalahan-kesalahan tersebut. Hal ini secara implisit menunjukkan munculnya benih perlawanan terhadap kekuasaan. Perlawanan yang dilakukan oleh orang-orang yang dipinggirkan secara umum; berkumpul, mengorganisir, menetapkan, dan menuntut. *Kedua*, tumbuhnya benih-benih kelompok oportunis terhadap kekuasaan, yakni mereka yang mengelilingi kekuasaan dan mempertahankannya. *Ketiga*, bahwa politik semakin bertambah mencolok dan maju sehingga menjadi perhatian utama kehidupan kaum Muslimin.

Dari sisi praksis, keberatan-keberatan tersebut menunjukkan munculnya kepedulian terhadap aspek ekonomi, dan bahwa masyarakat Islam sudah mulai terbelah menjadi dua kelompok: kelompok eksploitatif yang mendukung sistem kekuasaan dan kelompok yang dieksploitasi yang dipingirkan sistem kekuasaan sehingga kelompok ini tidak memiliki akses melakukan perlawanan.

**3**

Diriwayatkan bahwa suatu ketika Umar berkata kepada Salmân: "Apakah saya ini raja atau khalifah? Ia menjawab: Jika Anda menarik pajak bumi dari kaum muslimin sebesar satu dirham, kurang dari itu atau lebih, kemudian Anda meletakkannya pada yang tidak berhak maka Anda adalah seorang raja dan bukan seorang khalifah".[4] Dengan demikian, kebenaran merupakan ukuran, siapa saja yang menyimpang darinya, ia menjadi raja, maksudnya adalah menyalahi Islam. Praktik ekonomilah yang memperlihatkan, secara praksis dan langsung, sejauh mana kebenaran ditegakkan atau diselewengkan. Dialog yang terjadi antara Abû Dzar al-Ghifâri dengan Mu'awiyah menyuguhkan kepada kita gambaran mendasar dan tipologis tentang perselisihan di seputar praktik tersebut di masa Utsman. Abû Dzar al-Ghifâri

[4] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 211.

menyadari bahwa Mu'awiyah, gubernur Utsman di wilayah Syam, seringkali menggunakan istilah "harta Allah". Abû Dzar menangkap bahwa dengan menggunakan cara seperti itu Mu'awiyah bermaksud menghalangi kaum muslimin untuk mendapatkan harta, dan dia hendak mengambilnya untuk didistribusikan semaunya sesuai dengan tujuan-tujuan pribadinya. Terlebih lagi, penggunaan istilah tersebut tidak bermakna apa-apa bagi kelompok yang mendasarkan keimanannya pada keyakinan bahwa segala sesuatu milik Allah, tidak saja harta. Oleh karena itu, Abû Dzar mendatangi Utsman dan berkata: "Apa yang mendorong kamu menamakan harta kaum muslimin sebagai harta Allah?" Dengan kecerdikan dan kepandaiannya ia menjawab: "Semoga Allah merahmatimu, hai Abû Dzar. Bukankah kita sama-sama hamba Allah, dan harta adalah harta-Nya, makhluk adalah makhluk-Nya, serta segala urusan adalah urusan-Nya?" Abû Dzar berkata: "Jangan berkata demikian!" Ia menjawab: 'Aku tidak akan mengatakan bahwa itu bukan milik Allah, tetapi aku akan mengatakan "harta kaum muslimin"'.[5]

Tampaknya, bahwa kesenjangan dalam kehidupan masyarakat, dari sisi ekonomi, antara penguasa dan orang yang diberi kekuasaan dengan kelompok-kelompok masyarakat lainnya, sangat besar sedemikian rupa sehingga perbedaan ini menjadi faktor langsung dan pertama yang menggerakkan masyarakat untuk menentang dan melawan kekuasaan. Abû Dzar al-Ghifâri merupakan garda depan bagi mereka yang memerangi kesenjangan ini. Ath-Thabari meriwayatkan bahwa ia pernah tinggal di Syam dan berkata: "Wahai kaum kaya, bantulah kaum miskin. Orang-orang yang menyimpan emas dan perak, dan tidak menafkahkannya di jalan Allah, akan diancam dengan setrika-setrika api yang dipergunakan untuk menyetrika muka, lambung, dan punggung-punggung mereka". Abû Dzar al-Ghifâri terus melakukan itu hingga orang-orang miskin gemar melakukan hal yang semacam itu. Orang-orang miskin itu memaksa orang-orang kaya

[5] *Ibid.*, juz IV, hlm. 283.

sehingga mereka mengeluhkan apa yang mereka alami dari masyarakat. Reaksi Mu'awiyah adalah menulis surat kepada Utsman yang isinya menyatakan bahwa upaya yang ia lakukan telah habis dalam menghadapi Abû Dzar. Jawaban Utsman adalah: "Bencana telah menampakkan dirinya". Dia memerintahkan agar mengirim Abû Dzar kepadanya untuk diasingkan ke ar-Rabadzah.

Sikap Abû Dzar ini mengandung dua fenomena yang memiliki pengaruh besar dalam sejarah berikutnya. *Pertama*, ramalannya akan terjadinya peristiwa-peristiwa yang menegangkan. Ramalan ini merupakan hasil dari pola hidup Abû Dzar yang mengakar dan membaur dalam kehidupan masyarakat, serta pemahamannya terhadap realitas dan harapan masyarakat. Ketika meninggalkan Syam dan sampai di Madinah, atas permintaan Utsman, dan ia melihat kerumunan massa di kota tersebut, ia berkata: "Beritahukanlah kepada penduduk Madinah akan terjadi pemberontakan yang menyebar dan peperangan penting".[6] Pesan dari ramalan ini menjadi dasar pergerakan di mana sejarah Islam bergerak.

Fenomena *kedua* tercermin pada pesan dari ucapan Abû Dzar, suatu ketika, kepada Utsman saat ia masih sering pergi ke Madinah "karena mengkhawatirkan orang-orang Baduwi": "Jangan puas dengan sikap orang yang hanya menahan diri untuk tidak melakukan sesuatu yang menyakitkan sebelum mereka memberikan kebaikan. Sebaiknya, orang yang menunaikan zakat tidak hanya membayar zakat tetapi juga berbuat baik dan bersilaturrahmi kepada para tetangga dan saudara-saudaranya". Pada saat itu, ada Ka'ab al-Ahbâr di dekat Utsman sedang berkata kepada Abû Dzar: "Siapa yang telah menunaikan kewajiban berarti ia tidak memiliki beban". Abû Dzar kemudian mengangkat tongkatnya dan memukulkannya sehingga Ka'ab terluka. Pada saat itu, Abû Dzar berkata kepadanya: "Wahai anak Yahudi, untuk apa kamu ada di sini!"[7]

---

[6] *Ibid.*, juz IV, hlm. 284.

[7] *Ibid.*, juz IV, hlm. 283. Diriwayatkan bahwa Abû Dzar berkata: "Aku heran dengan orang yang tidak memiliki makanan di rumahnya, bagaimana mungkin dia tidak keluar

Makna dari fenomena ini adalah bahwa Abû Dzar memberitahukan nilai-nilai moral yang mengatasi kewajiban, sebuah nilai yang jauh lebih menyeluruh dan kaya. Dengan kata lain, ia memberitahukan moralitas yang mengatasi *syara'* dan bergerak ke humanisme. *Syara'* diam, sementara manusia bergerak. *Syara'* terbatas, sementara manusia terbuka atas apa saja yang tidak terhingga. Atas dasar itu, *syara'* bukanlah tujuan. Yang menjadi tujuan hanyalah manusia.

**4**

Sikap Abû Dzar ini diikuti oleh kelompok lain di Kufah.[8] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Sa'id bin al-Âsh ketika datang sebagai gubernur Kufah "dia mulai mengamati orang-orang yang mendatanginya, kemudian mengajaknya begadang. Pada suatu malam, beberapa penduduk Kufah begadang di kediamannya. Di antara mereka adalah Malik bin Ka'ab al-Arhabi, al-Aswad bin Yazîd dan Alqamah bin Qais an-Nakh'ayâni, dan ada pula di antara mereka Mâlik al-Asytar dalam kerumunan orang banyak. Sa'id berkata: "Harta yang melimpah ini sungguh merupakan taman bagi orang Quraisy". Al-Asytar berkata: "Apakah Anda beranggapan bahwa harta banyak yang diberikan Allah kepada kami melalui pedang-pedang kami merupakan taman bagi Anda dan kelompok Anda. Demi Allah, tidak akan ada orang yang mendapatkan bagian di antara kalian selain sama seperti bagian yang diperoleh salah seorang di antara kita".[9] Riwayat ini menunjukkan bahwa pembagian tanah ber-

---

menghunuskan pedangnya?". Abû Dzar berpendapat bahwa "tidak sepatutnya bagi seorang muslim apabila dalam kerajaannya ada makanan lebih untuk kebutuhan sehari semalam, atau ada sesuatu yang ia nafkahkan di jalan Allah, atau dia siapkan untuk orang yang mulia". Lihat Ibn al-Atsîr, *Al-Kâmil fi at-Tarikh*, juz III, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1967), hlm. 43.

[8] *Ibid.*, juz IV, hlm. 318. Ath-Thabari menyebutkan bahwa mereka adalah "al-Asytar, Ibn Dzî al-Habkah, Jundub, Sha'sha'ah, Ibn al-Kawwâ', Kumail bin Ziyâd, dan Umair bin Dhabi'". Lihat juga *ibid.*, juz III, hlm. 323.

[9] *Ibid.*, juz IV, hlm. 322–323. Secara lengkap riwayat tersebut menyatakan: "Kemudian Abdurahmân as-Asadi, yang menjadi pimpinan bagian keamanan, Sa'id berkata: "Apakah kalian akan menolak perintah imam?" Dia bertindak secara kasar kepada mereka. Al-

langsung atas nama kekuasaan Quraisy dan bahwa ada penolakan terhadap pembagian tersebut, dalam pengertian bahwa tanah tersebut milik Islam, bukan Quraisy, dan bahwa penolakan tersebut disertai dengan penolakan terhadap Quraisy sendiri sebagai kelas penguasa, dan bahwa—pada akhirnya—penolakan tersebut menyerukan adanya persamaan antara Quraisy dengan yang lain.

Dalam dialog yang berlangsung antara mereka dengan Mu'awiyah, ketika Utsman memerintahkan agar mereka dibawa kepadanya, terlihat jelas beberapa landasan yang akan mendasari teori kemapanan sebagaimana pula terlihat jelas beberapa landasan yang akan mendasari teori perubahan. Dari sisi pertama, Mu'awiyah berkata: "Di antara yang dikatakan bahwa Allah telah merestui para sahabat, dan yang terbaik di antara mereka adalah Quraisy, kemudian yang terbaik dari keturunan dari penguasa ini. Dia telah menjadikan kekhalifahan berada pada mereka, dan kekhalifahan itu hanya cocok bagi mereka semata. Dengan demikian, Allah melindungi mereka di masa Jahiliah, padahal mereka mengingkari Allah, lantas bagaimana pendapat Anda, apakah Allah tidak akan melindungi mereka sementara mereka telah memegang agama-Nya?"[10] Pemimpin, apakah itu khalifah atau pegawainya, berkuasa hanya atas nama kehendak Tuhan. Oleh karena itu, kehendak ini merupakan "perisai yang tidak boleh ditembus". Mereka yang tidak mentaati pemimpin, sebenarnya membangkang

---

Asytar berkata: "Dari sini, jangan sampai satu orang pun yang kalian lewatkan. Mereka kemudian menyerangnya, kemudian menginjak-injaknya hingga pingsan. Setelah itu kakinya diseret sebelum kemudian dilempar. Kemudian, dia disiram dengan air hingga dia sadar. Sa'id berkata kepadanya: "Apakah kamu masih bernafas?" Dia menjawab: "Aku dibunuh oleh orang yang aku pilih—aku kira—untuk perjuangan Islam. Di hadapanku tak seorang pun di antara mereka yang dapat merasa nyaman di malam hari". Mereka pun kemudian berkumpul di tempat-tempat dan rumah-rumah mereka sambil mengumpat Utsman dan Sa'id, dan masyarakat yang lainnya berkumpul bersama mereka hingga orang yang datang kepada mereka menjadi semakin banyak. Sa'id pun kemudian berkirim surat kepada Utsman mengabarkan persoalan tersebut. Dia mengatakan: "Ada sekelompok penduduk Kufah, yang ia sebutkan sepuluh orang, yang berkomplot dan sepakat untuk menjelek-jelekkan Anda dan saya serta menyerang agama kita. Saya khawatir kalau dibiarkan mereka akan bertambah banyak. Utsman kemudian menjawab agar membawa mereka ke Mu'awiyah".

[10] *Ibid.*, juz IV, hlm. 320. Lihat teks dialognya pada halaman 319–325.

terhadap Allah sehingga mereka merupakan "alat setan" atau "berbicara dengan mulut setan". Sebagian di antara mereka tidak lain hanyalah "para perebut bangsa", maksudnya orang-orang asing, atau hanya "para agen Persi". Dengan demikian, mereka sebenarnya tidak beragama dan tidak berakal. Tujuan mereka hanya membuat kerusuhan. Oleh karena itu, mereka harus diperangi dan dimusnahkan. Akan tetapi, mereka dapat diterima apabila "mereka mengikuti mayoritas", tunduk, taat, dan menjalankan perintah pemimpin. Inilah yang berguna bagi mereka, berguna bagi keluarga dan kerabatnya, dan dengan cara demikian "mereka dapat hidup".

Demikianlah, jelas bahwa ucapan Mu'awiyah mengandung penegasan bahwa hak suku Quraisy akan kekuasaan merupakan hak Tuhan, setiap penolakan atas hak ini berarti penolakan atas Allah dan kehendak-Nya. Hak ini bukan hanya bersifat ketuhanan dalam Islam saja, melainkan juga dalam masa Jahiliah. Sebab, suku Quraisy, semenjak awal berada dalam "wilayah yang aman", ia memiliki kebesaran dan keluhuran. Pada gilirannya, dalam ucapan tersebut terkandung penegasan bahwa perisai tidak dapat ditembus. Penguasa—pemimpin—perisai, merupakan realisasi dari kehendak Allah. Jika Allah menghendaki sesuatu maka kehendak manusia di sini tidak berguna. Jika demikian persoalannya maka bukan manusia atau akal yang menyimpang atau melanggar Allah dan kehendak-Nya, maksudnya terhadap pemimpin dan penguasa, melainkan "setan". Pilihannya adalah apakah taat kepada pemimpin dan setia kepada mayoritas, atau termasuk dalam partai setan. Dengan demikian, wajar apabila bangsa Arab selain suku Quraisy berada di bawah suku Quraisy. Derajat rendah ini semakin bertambah turun sesuai dengan semakin bertambahnya permusuhan dan perlawanan terhadap Quraisy.

Dari sisi kedua, Sha'sha'ah bin Shaubah atas nama kelompok-kelompok tersebut mengatakan bahwa bangsa Arab adalah sejajar dalam Islam, bahkan manusia adalah sama dalam kemanusiaannya. Kemudian, sistem yang ada yang dipegang Mu'awiyah, sebagai konsekuensinya, hanyalah pembangkangan terhadap Allah. Dengan demi-

kian, menta'atinya berarti membangkang terhadap Allah sendiri. Oleh karena itu, Mu'awiyah harus dilengserkan untuk digantikan oleh orang yang lebih berhak daripada dia.

Dengan demikian, ada dua sudut pandang: *pertama* menjadikan Quraisy, tradisi, dan mayoritas sebagai landasan mutlak, dan *kedua* menjadikan manusia dan segala kebutuhannya sebagai landasan tanpa mengabaikan tradisi dan Quraisy. Akan tetapi, yang kedua ini berpendapat bahwa keberhakan tidak hanya semata-mata berasal dari sikap mengikuti tradisi atau sekadar Quraisy, melainkan berasal dari pemahaman terhadap kebutuhan manusia dan pemerintah yang adil. Selain itu, mayoritas tidak terletak pada kenyataan yang terwariskan, tetapi senantiasa bergerak sesuai dengan gerak manusia dan harapan-harapannya. Mayoritas tidak berasal dari atas atau dari mekanisme kekuasaan, tetapi muncul dari kehendak manusia. Di samping itu, sudut pandang yang kedua mengandung penolakan terhadap keberhakan atas dasar asal usul, keturunan, dan derajat serta mengandung kesamaan di antara manusia sehingga keberhakan terletak pada siapa yang pantas, apa pun itu, baik orang Quraisy maupun non-Quraisy.[11]

Dari sini, mereka yang mendukung pendapat ini disebut dengan "kelompok perubahan" (*ahl al-ihdâts*)[12] dan "kelompok penyimpang" (*al-munharifûn*).[13] Mereka tersebar di Madinah, Kufah, Bashrah, Mesir, dan Syam. Di antara mereka ada komunikasi dan korespondensi yang secara implisit menunjukkan bahwa mereka disatukan oleh satu

---

[11] Dalam pembicaraan tersebut Mu'awiyah menyinggung ayahnya. Dia berkata: "Orang Quraisy mengetahui bahwa Abû Sufyân adalah orang yang paling mulia dan putera (keturunan) Quraisy yang paling terhormat, kecuali kemuliaan yang diberikan Allah kepada nabi-Nya ... Sesungguhnya Allah telah memilih dan memuliakannya ... dan saya beranggapan bahwa Abû Sufyân, seandainya melahirkan orang pastilah yang dilahirkan orang yang tegar dan tegas". Sha'sha'ah menyanggah ucapan tersebut: "Engkau bohong! Mereka telah dilahirkan oleh orang yang lebih baik daripada Abû Sufyân, orang yang diciptakan oleh Allah dengan tangan-Nya (maksudnya Adam), meniupkan kepadanya sebagian dari ruh-Nya, dan memerintah malaikat untuk sujud dan mereka pun bersujud maka di antara mereka ada yang baik dan jahat, ada yang bodoh dan ada yang pandai". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 323–324.

[12] *Ibid.*, juz IV, hlm. 329.

[13] *Ibid.*, juz IV, hlm. 330.

organisasi.[14] Utsman mengumpulkan para pegawainya dan meminta untuk memberikan masukan mengenai persoalan mereka yang "menuntut saya untuk mencopot para pegawai saya dan mencabut semua yang tidak mereka kehendaki untuk digantikan dengan orang-orang yang mereka kehendaki".[15] Pendapat Abdullâh bin Âmir adalah mengirim mereka ke medan perang dan menempatkan mereka di pihak musuh sedemikian rupa sehingga masing-masing di antara mereka disibukkan oleh dirinya sendiri, dan "di sini masing-masing tidak berkutik sama sekali". Sa'id bin al-Âsh mengajukan pendapat agar para pemimpin mereka dibunuh: "Setiap kelompok memiliki komandan yang apabila dihancurkan mereka akan cerai-berai dan mereka tidak akan terorganisir". Mu'awiyah mengusulkan agar setiap gubernur, dengan caranya masing-masing, menjamin untuk melepaskan diri dari mereka. Abdullâh bin Sa'ad berpendapat agar mereka dibeli dengan harta sementara Amr bin al-Âsh mengajukan pendapat yang tidak jelas yang membuat khalifah marah.[16] Utsman mengambil sebagian besar pendapat-pendapat tersebut. Ia memerintahkan para gubernur agar mempersempit gerak mereka atau menempatkan mereka di tanah musuh, dan ia bermaksud untuk tidak memberikan pemberian apa pun kepada mereka, agar mereka membutuhkannya dan mentaatinya.

Tampaknya, mereka dalam mengkritik khalifah dan para gubernurnya bertumpu pada situasi umum yang menyelimuti masyarakat

---

[14] *Ibid.*, juz IV, hlm. 329, 341.

[15] *Ibid.*, juz IV, hlm. 333.

[16] *Ibid.*, juz IV, hlm. 333–334. Pendapat Amr adalah: "Masyarakat melakukan tindakan yang sama dengan yang dilakukan oleh Bani Umayyah. Saya berkata, mereka berkata. Saya menyimpang, mereka menyimpang. Oleh karena itu, bersikaplah adil atau biarkanlah. Jika Anda tetap bertahan dengan sikap Anda maka bersikaplah teguh dan majulah". Utsman berkata kepadanya: "Mengapa kamu mejadi kutu yang menjijikkan. Apakah seperti ini keseriusanmu?" Utsman membuat Amr terdiam, sampai ketika mereka berselisih pendapat, ia berkata: "Demi Allah, hai *amîrul mu'minîn*, engkau bagiku lebih mulia daripada hal itu. Akan tetapi, saya mengetahui bahwa di depan pintu ada sekelompok manusia yang mengetahui bahwa Anda mengumpulkan kami agar kami dapat memberikan nasihat kepada Anda. Oleh karena itu, saya menginginkan ucapan saya ini sampai kepada mereka sehingga saya dapat mengarahkan kepada yang terbaik untuk Anda dan menghindarkan Anda dari hal-hal yang negatif". *Ibid.*, hlm. 334–335.

... hingga mereka membentuk kelompok melawan Utsman dan mencaci sejelek-jeleknya, sementara sahabat-sahabat nabi melihat dan mendengar, namun tidak seorang pun di antara mereka yang melarang dan hanya segelintir saja di antara mereka yang membela, yaitu Zaid bin Tsâbit, Abû Usaid as-Sa'idi, Ka'ab bin Mâlik, dan Hassân bin Tsâbit. Masyarakat berkumpul dan mereka meminta Ali bin Abi Thalib[17] agar bersedia berbicara kepada khalifah. Dari ucapan Ali kepada Utsman, tampak bahwa Utsman tidak berlaku adil di kalangan masyarakat, dan bahwa merupakan tindak sewenang-wenang apabila ia mengancam untuk membunuhnya.[18] Ketika Utsman berkata kepada Ali bahwa dia hanya melakukan apa yang sebelumnya telah dilakukan oleh Umar bin Khathab, Ali menjawabnya: "Sesungguhnya Umar bin Khathab telah mengerahkan segala kekuasaannya sebab ia mau mendengar. Apabila ia mendengar ada (orang) yang membelok darinya maka ia mengumpulkannya, kemudian dengan cara itu ia dapat sampai pada tujuan utamanya. Sementara Anda, tidak melakukan itu. Anda lemah dan lebih bersimpati kepada kerabat-kerabat Anda". Utsman menjawab: "Mereka juga kerabat-kerabatmu". Ali berkata: "Kekerabatan mereka memang dekat denganku, namun kelebihan ada pada selain mereka". Utsman berargumentasi, berkaitan dengan Mu'awiyah, "Umar di sepanjang kekhalifahannya, mengangkat Mu'awiyah sebagai gubernur". Ali menjawab: "Mu'awiyah pada saat itu takut dengan Umar dan tunduk kepadanya, namun dia mengambil keputusan sendiri tanpa

[17] *Ibid.*, juz IV, hlm. 336–337.

[18] ".... ketahuilah, hai Utsman, hamba-hamba Allah yang paling utama adalah pemimpin yang adil, yang diberi petunjuk, dan mampu membimbing sehingga ia dapat menegakkan tradisi yang sudah umum dan mematikan bid'ah yang harus ditinggalkan. Demi Allah, semua telah jelas, tradisi-tradisi memang tegak dan ada yang menjadi simbol pemimpinnya, namun bid'ah juga telah menyebar dan ada simbol-simbol pemimpinnnya. Sesungguhnya manusia paling jahat bagi Allah adalah pemimpin yang sewenang-wenang, yang disesatkan dan menyesatkan sehingga ia mematikan tradisi yang diterima umum dan menghidupkan bid'ah yang harus ditinggalkan (...). Aku peringatkan kepadamu jangan sampai kamu menjadi pemimpin yang terbunuh bagi umat ini sebab akan dikatakan bahwa pemimpin umat ini terbunuh sehingga terbukalah bagi umat ini pembunuhan dan peperangan hingga hari kiamat. Segala persoalan umat akan menjadi tidak jelas. Mereka dibiarkan dalam kelompok-kelompok sehingga tidak dapat melihat yang benar karena yang salah begitu tinggi". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 337.

persetujuan Anda dan Anda sendiri mengetahuinya sehingga masyarakat pun berkomentar: "Ini perintah Utsman, dan ini telah Anda dengar, namun Anda tidak melakukan perubahan apa pun kepada Mu'awiyah".[19]

Di antara kritikan yang ditujukan kepada Utsman adalah sikap tunduknya pada keluarga besar Umayyah yang rusak itu, terutama kepada Mu'awiyah dan Marwân bin al-Hakam.[20] Pemberiannya kepada mereka tidak dengan jalan yang benar, serta kesewenang-wenangan yang dipraktikkan oleh "para pegawainya yang fasik". Oleh karena itu, para pemberontak mengajukan persyaratan bahwa "segala bentuk kesewenang-wenangan harus dihentikan, dan semua pegawai yang tidak mereka sukai harus dilengserkan".[21] Setelah itu, Utsman dibunuh, dan semenjak dia terbunuh, perhatian terhadap periwayatan hadits-hadits yang berkaitan dengan pembelotan atas pemimpin semakin marak. Di antaranya, "Siapa saja yang menyimpang, sementara masyarakat dipimpin oleh seorang pemimpin, untuk melemahkan kekuatan mereka dan memecah belah persatuan mereka maka bunuhlah dia, siapa pun dia".[22] Contoh lainnya adalah "Siapa yang berkampanye untuk dirinya sendiri atau untuk salah seorang semen-

---

[19] *Ibid.*, juz IV, hlm. 337–338.

[20] *Ibid.*, juz IV, hlm. 366. Dalam beberapa riwayat dikatakan bahwa Istri Utsman, Nâ'ilah bint al-Farâfishah berkata kepadanya selama masa huru-hara tersebut: Kapan saja kamu menuruti Marwân, dia akan membunuhmu. Marwân tidak memiliki nilai, tidak memiliki kharisma, dan juga tidak disenangi masyarakat, sementara itu masyarakat membiarkan kamu hanya karena posisi Marwân". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 362. Orang-orang yang dekat dengan Utsman ini digambarkan oleh Ali sebagai kelompok licik. Setiap orang di antara mereka tentunya akan memunculkan satu kelompok di muka bumi, yang memakan hasil bumi (pajak bumi) dan merendahkan penduduk bumi". Lihat *Ibid.*, hlm. 406.

[21] *Ibid.*, juz IV, hlm. 370. Dalam sebuah surat yang ditulis Utsman menjelang ajalnya, Utsman menyinggung apa yang dijadikan tuntutan mereka yang memberontak, yaitu: "menegakkan hukum terhadap orang yang zalim, kitab Allah dibaca, orang miskin diberi rizki, dan harta (*baitul mâl*) dipenuhi agar tradisi yang baik dapat dijalankan. Bagian seperlima dari rampasan perang tidak boleh dijarah, demikian pula dengan sedekah. Orang yang kuat dan dapat dipercaya harus dijadikan sebagai pemimpin, dan berbagai kejahatan manusia harus diselesaikan". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 409–410.

[22] *Ibid.*, juz IV, hlm. 336. Perawi hadits tersebut menyinggung bahwa nabi tidak mensyaratkan pemimpin itu harus adil, yang berarti bahwa memberontak pemimpin, sekalipun zalim, pelakunya harus dibunuh.

tara masyarakat dipimpin oleh seorang pimpinan maka ia berhak mendapatkan laknat Allah, bunuhlah dia".[23] Hadits ini merupakan redaksi kedua dari hadits yang pertama. Dalam hal ini diriwayatkan dari Umar bin Khathab bahwa ia pernah berkata: "Saya hanya akan menghalalkan untuk kalian apa saja yang kalian bunuh, dan aku beserta kalian".[24]

Berawal dari pertikaian dalam politik dan yang terkait dengannya, muncullah pertikaian dalam persoalan makna dan yang terkait dengannya. Masing-masing berambisi untuk tampak sebagai pihak yang paling dekat dengan tradisi dan mayoritas serta paling jauh dari penyimpangan dan bid'ah. Al-Qur'an dibebani makna-makna politik yang terkait dengan kepemimpinan dan loyalitas.

Surat pertama yang ditulis oleh Utsman kepada khalayak umum adalah: "Setelah memuji Allah dan bershalawat kepada Nabi Saw., kalian telah mencapai tingkatan meneladani sebagaimana yang telah kalian capai sekarang ini. Oleh karena itu, jangan sampai kalian dibelokkan oleh dunia dari kondisi kalian (semula). Kini, persoalan umat ini telah bergeser, cenderung ke arah bid'ah setelah ada tiga hal yang muncul dalam diri kalian: "melimpahnya kenikmatan, anak-anak kalian mendapatkan tawanan, dan bacaan orang-orang Baduwi serta orang-orang non-Arab atas Al-Qur'an". Rasulullah Saw. pernah bersabda: "Kekafiran terdapat dalam orang-orang non-Arab (asing)", jika ada persoalan yang tidak jelas bagi mereka maka mereka memaksakan diri dan membuat hal-hal baru (bid'ah)".[25] Dalam hal ini ada petunjuk yang jelas bahwa bid'ah muncul dari luar. Persoalan ini

---

[23] *Ibid.*, juz IV, hlm. 346.

[24] *Ibid.*, juz IV, hlm. 346.

[25] Umpamanya, ayat-ayat yang dijadikan dalil oleh Utsman dalam suratnya kepada "kaum mukmin dan Muslim" selama huru-hara terjadi: *Berpeganglah kalian semua pada tali agama Allah* (QS. al-Mâ'idah [5]: 7); *Bersikaplah patuh kepada Allah, dan bersikaplah patuh kepada Rasul dan mereka yang memegang kekuasaan di antara kalian* (QS. an-Nisâ' [4]: 59); *dan orang-orang yang membaiat kamu, sebenarnya mereka membaiat Allah* (QS. al-Fath [48]: 1); *Sesungguhnya orang-orang memecah belah agama mereka, dan mereka bergolong-golongan, sama sekali kamu tidak termasuk di antara mereka* (QS. al-An'âm [6]: 159). Lihat teks surat tersebut dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz IV, hlm. 407–411.

telah menjadi kaidah mutlak. Oleh karena itu, meluaslah keyakinan bahwa seseorang yang masuk Islam dengan membawa pikiran-pikiran atau amalan-amalan yang menyimpang dari pikiran atau amalan mayoritas maka ia tidak melakukan hal itu melaui ijtihad, tetapi melakukannya karena bisikan dari luar. Pada dasarnya, mengadopsi apa saja yang berasal dari luar merupakan penyimpangan atas Islam, dan penyimpangan ini merupakan tindak kekafiran yang memungkinkan pelakunya untuk dibunuh atau paling tidak dianggap berada di luar garis Islam.

Demikianlah, ijtihad dengan nalar disejajarkan dengan pengkhianatan. Setiap orang yang hendak berpikir dengan bebas, tentunya berpotensi sebagai pengkhianat. Dimungkinkan ia akan menjadi pengkhianat secara aktual begitu ia menyampaikan pikirannya. Bahkan, bentuk perlawanan apa pun terhadap orang yang berada dalam pusat kekuasaan, maksudnya khalifah, menurut pendapat kekuasaan, sebenarnya merupakan perwujudan dari niat-niat busuk yang dipendam oleh para lawan Islam. Oleh karena itu, setiap perlawanan terhadap khalifah muslimin sebenarnya merupakan perlawanan terhadap Islam itu sendiri.

Dari sini, surat yang ditulis oleh khalifah Utsman menjelang kematiannya dan ditujukan kepada "kaum mukmin dan muslim" merupakan teorisasi politik berkenaan dengan hubungan keagamaan antara pemimpin dan yang dipimpin. Hubungan yang direstui Allah untuk yang dipimpin ini didasarkan pada "kemauan untuk mendengar, taat, dan tetap dalam mayoritas".[26] Hal ini juga berarti bahwa hubungan tersebut didasarkan pada sikap menyingkirkan apa saja yang menolak untuk mendengar, loyal, dan tetap berada dalam mayoritas. Setelah dibaiat, Utsman pernah berpidato yang berbunyi: "Ketahuilah, bahwa saya adalah seorang penganut dan bukan pelaku bid'ah. Ketahuilah bahwa setelah kitab Allah (Al-Qur'an) dan tradisi nabi. Ada tiga hal yang menjadi tanggungan saya untuk kalian: mengikuti orang

[26] *Ibid.*, juz IV, hlm. 409.

sebelum saya dalam persoalan yang telah kalian sepakati dan telah kalian tradisikan, mentradisikan tradisi orang-orang yang baik berkaitan dengan persoalan yang belum kalian tradisikan dari mayoritas, dan mencegah kalian kecuali dalam hal-hal yang memang kalian mengharuskannya".[27] Diriwayatkan bahwa di akhir khutbah yang disampaikan di hadapan orang banyak, ia mengatakan: "Tetaplah dalam kelompok kalian dan jangan sampai terpecah-pecah menjadi berbagai bagian".[28]

Di samping itu, jika ditambahkan lagi beberapa faktor, seperti faktor-faktor ekonomi yang menjadi dasar bagi pertikaian tersebut, fakta bahwa para pemberontak disebut sebagai "kelompok jembel", "kelompok penjual air", "budak", "orang-orang Baduwi", dan "para penyerobot kabilah",[29] fakta bahwa ucapan Aisyah ketika keluar menuntut darah Utsman: "Persoalan ini sudah tidak benar, dan orang-orang jembel ini memiliki persoalan sendiri", serta fakta bahwa "orang-orang kebanyakan"-lah yang paling dulu membaiat Ali, jika semua faktor ini dipertimbangkan maka jelas bahwa ada perpecahan sosial yang mengiringi perpecahan politik; bahwa pertarungan memperebutkan makna, maksudnya memahami Islam, sejak saat itu dan seterusnya, mengambil dimensi baru; bahwa dimensi baru tersebut akan tercermin pada apa yang disebut dengan bid'ah atau perubahan, dan bahwa perjuangan melawan dimensi baru ini akan tercermin pada apa yang disebut dengan kemapanan atau *salafiyah*.

**5**

Kesenjangan yang besar antara si miskin dan si kaya menjadi poros pemikiran agama bagi Abû Dzar al-Ghifâri. Karena diabaikan, dia memprediksikan, bahkan menuntut, adanya kekerasan jika persoalannya menuntut demikian. Akan tetapi, ia melakukan hal itu atas nama utopia keagamaan (*thûbawiyah dîniyah*) atau sosialisme-sufisme

[27] *Ibid.*, juz IV, hlm. 422.

[28] *Ibid.*, juz IV, hlm. 422–423.

[29] *Ibid.*, juz IV, hlm. 448 dan seterusnya hingga hlm. 462.

(*isytirâkiyah shûfiyah*). Apa yang mendorongnya merupakan idealita yang paling tinggi, lebih daripada sekadar teoretis sosiologis. Ia secara teoretis meletakkan batu pertama dalam bangunan keadilan dan persamaan. Dari sisi yang ini, sikap-sikap dan pandangan-pandanganya merupakan benih yang terbuka bagi gerakan revolusi (*al-harakah ats-tsauriyah*) dari satu sisi, dan bagi gerakan interpretatif-rasional (*al-harakah at-tawîliyah al-aqliyah*) di sisi lain.

Sikap-sikap tersebut mengingatkan bahwa adanya kelompok teraniaya yang tertindas dan kelompok yang dekat dengan kekuasaan dan mereka kaya, menunjukkan bahwa Islam yang secara prinsipil menyamaratakan semua manusia tidak terwujud. Pemberontakan "kelompok perubahan" (*ahl al-ihdâts*) yang mengilhami pemikiran dan praktik Abû Dzar al-Ghifari merupakan proyek yang harus diwujudkan.

Dengan kata lain, sikap-sikap tersebut merupakan awal penegasan bahwa kritik terhadap masyarakat Islam atau mengubahnya dapat dilakukan hanya dengan tindakan praksis revolusioner. Dalam hal ini, tindakan tersebut merupakan penolakan terhadap apa yang dominan, dan harapan terhadap apa yang lebih utama dan sempurna. Upaya penolakan ini telah menjadi kaidah untuk mengambil tindakan demi sebuah sistem yang menyatukan antara teori dan praktik. Kebenaran keagamaan tidak lagi berdiam dalam "al-Kitab" (Al-Qur'an) semata, tetapi telah mendekam dalam sejarah dan tindakan-tindakan manusia. Oleh karena itu, pembebasan manusia dari tindak kesewenang-wenangan hanya terjadi apabila manusia itu sendiri mewujudkannya melalui tindakan praktis melawan kekuatan-kekuatan yang menekan.

Demikianlah, upaya menolak yang dominan oleh gerakan-gerakan revolusioner mengarah pada upaya mempertegas bahwa agama harus diwujudkan di atas bumi. Keadilan, persamaan, serta menolak kesewenang-wenangan dan kezaliman, semua ini harus dipraktikkan dalam kehidupan dunia. Surga yang dijanjikan oleh agama harus dimulai di atas bumi. Tujuan praksis langsung adalah membebaskan manusia di atas bumi. Pembebasan ini tidak hanya sekadar

janji akan kerajaan di balik bumi. Dalam hal ini, secara implisit terkandung pendapat bahwa agama tidak dapat terwujud selama manusia masih tersiksa dan tertindas. Atas dasar itu, tindakan keagamaan yang paling mendasar adalah memerangi siksaan dan tekanan. Ini dapat terjadi hanya apabila terbebas dari situasi yang dialami oleh mereka yang tersiksa dan tertindas dalam kehidupannya. Kondisi inilah yang harus menjadi cahaya yang atas petunjuk cahaya ini agama harus dipahami. Dari sini, hubungan antara pemikiran dengan realitas mengalami perubahan. Pemikiran keagamaan harus berangkat dari realitas atau beradaptasi dengannya. Hal itu karena agama tidak akan tegak atau tidak akan ada selama penindasan masih ada. Dengan demikian, yang pertama dalam upaya menegakkan agama terletak pada permulaan untuk menghilangkan penindasan secara praksis.

Demikianlah, revolusi "kelompok perubahan" (*ahl al-ihdâts*) mengumumkan akhir dari periode prediksi munculnya perlawanan (*daur at-tabsyîr*), dan awal dari periode realisasi (*daur at-tahqîq*): bagaimana agama dapat terwujud, maksudnya bagaimana manusia yang diseru oleh agama dapat terealisasikan? Inilah pertanyaan yang mulai menjadi pikiran masyarakat setelah Utsman terbunuh.

## 6

Ketika kelompok Khawarij muncul, ada tiga prinsip yang sudah mapan terkait dengan persoalan kepemimpinan: prinsip pengangkatan kepemimpinan atau khalifah,[30] prinsip khalifah dari suku Quraisy,[31] dan prinsip keharusan loyal kepada pemimpin.[32] Kelompok

[30] Berdasarkan pada sebuah hadits yang mengatakan: "Siapa saja yang meninggal dalam keadaan tidak mengenal pemimpin pada zamannya, ia mati dalam keadaan Jahiliah. Sa'ad ad-Dîn at-Taftâzani, *Syarh al-Aqâ'id an-Nafîsah*, (Kairo: t.p. 1939, hlm. 482. Lihat pula Fakhr ad-Dîn ar-Râzi, "Al-Masâ'il al-Khamsûn fî Ushûl al-Kalâm", dalam kumpulan tulisan, (Kairo: t.p. 1328 H.), hlm. 384.

[31] Berdasarkan beberapa hadits, seperti "Para pemimpin itu dari suku Quraisy", "persoalan ini senantiasa berada di tangan suku Quraisy". Lihat Musnad Ahmad, Shahih Bukhari, dan Muslim.

[32] Lihat beberapa ayat seperti: *Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah, dan taatlah kepada Rasul dan mereka yang memegang kekuasaan di antara kamu* (QS. an-Nisâ' [4]: 59).

Khawarij[33] meragukan prinsip-prinsip tersebut, bahkan menolaknya. Dari sini, dapat dikatakan bahwa perubahan pada era Umayyah, dalam bentuk tipologisnya yang awal yang bersifat politis-pemikiran, tercermin pada kelompok Khawarij. Dari sisi ini, penamaan terhadap mereka, dengan sebutan Khawarij, memiliki makna yang sangat berarti. Khawarij memandang bahwa "kepemimpinan boleh berasal dari luar Quraisy". Bahkan "mereka menyatakan bahwa bisa saja dunia ini tidak memiliki pemimpin sama sekali. Dan, apabila pemimpin diperlukan maka bisa saja seorang hamba, orang merdeka, seorang petani, dan atau orang Quraisy yang menjadi pemimpin ... Semua orang yang mereka angkat berdasarkan pendapat mereka, dan masyarakat setuju terhadap keadilan dan menolak kesewenang-wenangan yang mereka idealkan maka dia merupakan pemimpin. Siapa saja yang menyeleweng darinya maka ia harus dibunuh. Apabila dia menyimpang dari garis (yang telah ditentukan) dan melenceng dari kebenaran maka ia harus dilengserkan atau dibunuh".[34]

---

[33] "Setiap orang yang keluar dari pemimpin yang legal yang diakui oleh umat, ia disebut dengan "Khariji" baik itu terjadi pada zaman sahabat di era Khulafa'ur rasyidin maupun setelahnya, pada era tabi'in, dan para imam di setiap zaman". Asy-Syahrastâni, "Al-Milal wa an-Nihal", dalam Ibn Hazm al-Andalusi, *Al-Fishal fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal*, (Baghdad: Thab'ah al-Mutsanna, t.t.), hlm. 155.

Mengenai masalah akidah Khawarij, lihat Abû Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, ed. Muhammad Muhyi ad-Dîn Abd al-Hamîd, juz I, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah, 1950), hlm. 156–196; Abd al-Qâhir al-Baghdâdi, *Al-Milal wa an-Nihal*, ed. Albery Nashri Nadir, (Beirut: Dâr asy-Syarq, 1970), hlm. 57–82; Ibn Hazm, *Al-Fishal fî al-Milal wa an-Nihal*, juz IV, hlm. 188–192; Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, ed. Muhammad Abû al-Fadh Ibrâhîm dan as-Sayid Syahhâtah, juz III, (Mesir: Dâr Nahdhah Mesir, t.t.), hlm. 163–366; Ibn Abû al-Hadîd, *Syarh Nahj al-Balâghah*, (Mesir: t.p., 1329 H), hlm. 1–4. Untuk kajian modern lihat *Syi'r al-Khawârij*, ed. Ihsan Abbâs, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah); Ahmad Syâyib, *Târîkh asy-Syi'r as-Siyâsi*, cet. IV, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah, 1966); An-Nu'mân al-Qadhi, *Al-Firaq al-Islâmiyah fî asy-Syi'r al-Umawi*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1970); Sahîr al-Qalmawi, *Adab al-Khawârij fî al-Ashr al-Umawi*, (Kairo: 1945); dan Julius Welhausen, *Al-Khawârij wa asy-Syî'ah*, terj. Abdurrahmân Badawi, (Kairo: an-Nahdhah al-Mishriyah, 1958).

[34] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal,* hlm. 157–158. Sikap kelompok an-Najdah terhadap Khawarij, berkaitan dengan pemimpin, merupakan sikap yang paling ekstrim. Hal itu karena mereka berpendapat bahwa "tidak dibutuhkan sama sekali seorang pemimpin bagi manusia. Yang menjadi kewajiban mereka hanyalah bersikap saling menyadari di antara mereka. Akan tetapi, apabila mereka melihat bahwa hal itu dapat terjadi hanya dengan melalui pemimpin yang dapat membawa mereka untuk itu, kemudian mereka menjalankannya maka hal itu diperkenankan". Lihat *Ibid.*, hlm. 167–168.

Sekte al-Azariqah dari Khawarij berhasil menyatukan antara teori dengan praktik. Ia mengatakan bahwa "bersikap *taqiyah* tidak diperkenankan dalam berkata atau bertindak", dan bahwa "tidak ikut perang merupakan tindakan kafir".[35] Sementara itu, sekte asy-Syabibah dari Khawarij berpendapat bahwa "perempuan boleh menjadi pemimpin jika ia dapat menjalankan urusan mereka (masyarakat), dan jika ia melawan terhadap orang-orang yang melanggar mereka (masyarakat)".[36] Seluruh kelompok Khawarij berpendapat bahwa "Al-Qur'an adalah makhluk".[37]

Semua itu berarti bahwa Khawarij telah membuat teori tentang pencopotan pemimpin yang sewenang-wenang, dan menggantikan prinsip Quraisy sebagai pemimpin dengan prinsip kepatutan. Mereka menyetarakan antara kaum muslimin dalam memegang kepemimpinan, apa pun jenis kelamin dan warna mereka, antara laki-laki dan perempuan.[38] Kepemimpinan milik siapa saja yang paling berhak, yang paling berhak bisa saja berasal dari non-Quraisy.

---

[35] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal,* hlm. 164, 168. Lihat pula Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, hlm. 162.

[36] Al-Baghdâdi, *Al-Milal wa an-Nihal*, hlm. 75.

[37] Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, hlm. 189.

[38] Ath-Thabari dalam bukunya, *Tarikh ath-Thabari,* meriwayatkan ucapan Syabîb al-Khâriji: "Kami tidak berpendapat bahwa orang Quraiys lebih berhak dengan perkara ini daripada bangsa-bangsa Arab lainnya". Ucapan ini berasal dari dialog yang berlangsung tahun 77 antara Mutharraf bin al-Mughîrah dan wakil Syabîb, yaitu Suwaid bin Sulaim. Berikut ini kami cantumkan teks tersebut karena sangat penting:

"Dia (Syabîb) berkata kepada kami (Suwaid): "Katakan kepadanya berkaitan dengan musyawarah yang engkau sebutkan kepada kami ketika engkau berkata: "Sesungguhnya orang Arab apabila mengetahui bahwa yang kalian maksudkan dengan hal ini adalah Quraisy, tentunya kebanyakan di antara mereka akan mengikuti kalian" sebab orang yang benar bagi Allah tidak akan merasa berkurang hanya karena mereka sedikit, dan banyaknya orang yang zalim tidak dapat menambah yang bersangkutan akan bertambah baik. Sikap kami yang meninggalkan hak kami yang karenanya kami keluar, dan keikutsertaan kami dalam musyawarah yang kalian inginkan itu sebenarnya kesalahan, kelemahan, dan pemberian jalan bagi kemenangan orang-orang yang zalim, serta merupakan kerapuhan sebab kami tidak melihat bahwa orang Quraisy terhadap persoalan ini lebih berhak daripada orang-orang Arab lainnya. Oleh karena itu, katakanlah kepadanya: "Mengapa demikian?" Jika dia mengatakan: "Karena kekerabatan nabi dengan mereka" maka katakanlah kepadanya: "Demi Allah, dengan demikian tidak selayaknya bagi para pendahulu kami yang shalih dari kalangan Muhajirin awal untuk memimpin keluarga Muhammad, bahkan juga untuk memimpin anak Abû Lahab sekalipun kalau selain mereka memang

Sikap seperti ini memiliki akar-akarnya dalam beberapa riwayat yang berasal dari Ali baik berupa ucapan maupun tindakan. Sebagian orang Quraisy berbicara tentang Ali ketika mereka mengatakan: "Kami melihat dia (Ali) akan sangat menyulitkan suku Quraisy melebihi dari yang lainnya".[39] Dalam hal ini diriwayatkan bahwa suatu ketika Ali berkata kepada Utsman dalam sebuah pembicaraan panjang: "Anda lemah dan lebih bersimpati kepada kerabat-kerabat Anda". Utsman menjawab: "Mereka juga kerabat-kerabatmu". Ali berkata: "Kekerabatan mereka memang dekat denganku, namun kelebihan ada pada selain mereka".[40] Jawaban tersebut menunjukkan bahwa menjadi keturunan Quraisy dalam pandangan Ali tidak serta merta menjadikan memiliki kelebihan, agamalah yang menjadi tempat pertimbangan utama. Bagi Allah, bukan Quraisy yang merupakan manusia terbaik, dan (bukan pula) selain Quraisy merupakan yang jelek. "Akan tetapi, yang paling utama di antara hamba Allah bagi-Nya adalah imam yang adil yang diberi petunjuk dan memberi petunjuk, kemudian menegakkan tradisi yang sudah umum, dan mematikan bid'ah yang memang harus dibuang. Manusia yang paling jelek bagi Allah adalah pemimpin yang sewenang-wenang yang sesat dan disesatkan, kemudian mematikan tradisi yang sudah lazim dan menghidupkan bid'ah yang seharusnya ditinggalkan".[41]

Dengan demikian, ukuran kejelekan dan kebaikan atau kekurangan dan kelebihan bukan terletak hanya pada keturunan Quraisy, melainkan pada kedekatan terhadap keadilan dan kebenaran, serta seberapa jauh dari kesewenang-wenangan dan kezaliman. Ali menegaskan prinsip mengedepankan kebenaran tanpa harus mengikuti

---

tidak ada. Seandainya mereka tidak mengetahui bahwa manusia terbaik bagi Allah adalah yang paling bertakwa, yang paling berhak memikul persoalan ini adalah yang paling bertakwa dan paling utama di antara mereka, serta yang paling mampu untuk menjunjung persoalan masyarakat, niscaya mereka tidak akan memikul kekuasaan bagi masyarakat. Kami merupakan orang yang pertama kali menolak kezaliman dan mengubah kesewenang-wenangan". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 288.

[39] *Ibid.,* juz IV, hlm. 437.

[40] *Ibid.*, hlm. 338.

[41] *Ibid.*, hlm. 237.

kepentingan pribadi atau memberikan tempat khusus kepada kerabat.[42] Dari sini, ia mempertegas prinsip pembedaan antara Al-Qur'an dan tradisi nabi di satu sisi, dengan apa yang dijalankan atau ditradisikan oleh dua khalifah, Abu Bakar dan Umar, di sisi yang lain. Dia bersikap tegas berkaitan dengan "upaya sekuat tenaga"[43] untuk mengikuti Al-Qur'an dan as-Sunnah. Seolah-olah yang dilakukan oleh dua khalifah tersebut atau yang dijalankan oleh para khalifah nabi tidak bersifat mengikat.[44] Seolah-olah Al-Qur'an dan as-Sunnah sajalah yang mengikat, hanya keduanya itulah yang merupakan dasar. Sebagai konsekuensinya, ia menegaskan prinsip pembaiatan secara terbuka dan menafikan pembaiatan secara sembunyi-sembunyi. Dalam hal ini, ia tidak hanya menegaskan kebebasan orang-orang yang membaiatnya saja, tetapi juga kebebasan bagi mereka yang tidak membaiat, bahkan ia mengakuinya.[45] Hanya saja, prinsip kebebasan orang lain tidak diakui oleh Khawarij. Inilah yang menyebabkan mereka mengkafirkan semua orang yang tidak sependapat dengan mereka, dan yang mendorong mereka mengumumkan—sebagai kelanjutannya—perang terhadap Ali. Dari sini, dapat dikatakan bahwa kehidupan kaum Khawarij adalah upaya melakukan pemberontakan terus-menerus.

---

[42] *Ibid.*, hlm. 231.

[43] *Ibid.*, hlm. 233 dan 238.

[44] Padahal mereka berdua, sebagaimana yang dikatakan oleh Ali sendiri, "dua gubernur yang shalih yang menjalankan al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah, berperilaku baik, dan tidak melampaui tradisi". Lihat *Ibid.*, juz IV, hlm. 548.

[45] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* hlm. 427–428: "... Perdaganganku tidaklah sembunyi-sembunyi dan hanya dilakukan dengan berdasarkan kesediaan umat Islam". *Ibid.,* hlm. 427. "Ali keluar menuju masjid, kemudian naik mimbar. Ia mengenakan baju gamis dan serban sutera, sementara kedua sandalnya ia pegang. Ia bersandar pada busur. Kemudian manusia membaiatnya. Mereka mendatangkan Sa'ad. Ali berkata: "Berikan baiat". Sa'ad menjawab: "Aku tidak memberikan baiat sebelum masyarakat memberikan baiat" ... Ali berkata: "Lepaskan dia". Mereka membawa Ibn Umar. Ali berkata: "Berikan baiat". Dia menjawab: "Aku tidak akan memberikan baiat sebelum orang lain memberikan baiat". Ali berkata: "Datangkan kepadaku seorang penjamin". Dia menjawab: "Saya tidak melihat ada penjamin". Al-Asytar berkata: "Biarkanlah saya membunuhnya". Ali berkata: "Biarkanlah dia, saya yang akan menjadi penjaminnya". *Ibid.,* hlm. 428, 433, dan 435.

## 7

Gerakan-gerakan revolusioner yang mulai tumbuh semenjak tahun empat puluh hijrah, tahun ketika Ali terbunuh, menjadi bumi yang subur bagi munculnya berbagai elemen perubahan. Gerakan-gerakan ini memulai dalam bentuk perlawanan terhadap pemerintahan Umayyah. Perlawanan pertama dipimpin oleh Sulaimân bin Shard tidak lama setelah al-Hasan bin Ali diturunkan dari kekhalifahan untuk diberikan kepada Mu'awiyah. Ia mengekspresikan kejengkelannya terhadap al-Hasan karena sikapnya tersebut dengan menyebutnya sebagai "orang yang menyebabkan kaum mukmin terhina".[46] Perlawanan kedua dipimpin oleh Qais bin Sa'ad bin Ubâdah, seorang komandan "tentara Kamis" (*syurthah al-khamîs*) yang membaiat Ali sekalipun sudah mati.[47] Bentuk perlawanan ketiga berakhir dengan tewasnya komandannya, Hajar bin Adi dan para pendukungnya.[48] Terbunuhnya al-Husain[49] merupakan fase menentukan, fase transisi perlawanan dari yang bersifat teoretis menuju praksis. Perlawanan al-Husain tercermin pada tiga prinsip. *Pertama*, didasarkan pada pendapat bahwa "ahli bait" lebih berhak memegang kekhalifahan. *Kedua*, didasarkan pada pendapat bahwa para pemegang kekhalifahan dari kalangan keluarga Umayyah mengklaim sesuatu yang bukan merupakan hak mereka ... dan mereka memperlakukan masyarakat dengan sewenang-wenang dan permusuhan. *Ketiga*, bahwa siapa saja yang tidak mengubah kesewenang-wenangan dengan ucapan dan tindakan maka dia sendiri

---

[46] Dalam hal ini, lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, juz VI, hlm. 15–16. Ibn Qutaibah, *Al-Imâmah wa as-Siyâsah*, juz I, hlm. 260–262. Dengan pesan yang seperti ini ia berbicara di depan manusia di al-Qadisiyah: "Hai orang yang merendahkan bangsa Arab". Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 165.

[47] Lihat Al-Ashfihâni, *Muqâtil ath-Thalibiyîn*, (Kairo: Thab'ah al-Halabi, 1949), hlm. 72. Ia mengatakan bahwa jumlah polisi al-Khumais mencapai empat ribu. Sementara Ath-Thabari mengatakan jumlahnya 40 ribu. Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 154. Perdamaian antara Mu'awiyah dengan Qais bin Sa'ad terjadi pada 41 H.

[48] Tahun 51 H. Lihat peristiwa di tahun ini pada ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 253–270.

[49] Al-Husain tewas tahun 61 H. Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 400–464.

berada dalam posisi orang yang sewenang-wenang.[50] Tindakan pemberontakan dimulai dengan berkumpulnya lima orang di rumah Sulaimân bin Shard al-Khuza'i, "bersama mereka sejumlah tokoh dan pembesar dari Syi'ah".[51] Pertemuan tersebut merupakan otokritik di satu sisi, dan membuat rancangan kerja untuk menghancurkan para pembunuh al-Husain, maksudnya menghancurkan kesewenang-wenangan dan kezaliman[52] di sisi lain. Mereka membuat slogan:

---

[50] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 402–403. "Hai manusia, sesungguhnya Rasulullah berkata: Siapa saja yang melihat ada penguasa yang zalim, menghalalkan yang diharamkan Allah, merusak janji dengan Allah, menyimpang dari tradisi Rasulullah, bertindak dosa terhadap hamba-hamba Allah, kemudian dia tidak melakukan perubahan melalui tindakan ataupun ucapan maka menjadi hak Allah untuk memasukkannya ke dalam tempatnya. Ketahuilah, bahwa mereka telah menetapkan diri mentaati setan, melakukan kerusakan, memonopoli rampasan perang ... dan saya adalah orang yang paling berhak untuk melakukan perubahan".

[51] Lima orang tersebut adalah: Sulaimân bin Shard al-Khuza'i, dia pernah bersahabat dengan Nabi Saw.; al-Musaiyab bin Najbah al-Fazari, salah satu sahabat Ali dan termasuk di antara sahabat pilihannya; Abdullâh bin Sa'ad bin Nufail al-Azdi; Abdullâh bin Wâl at-Taimi; Rifâ'ah bin Syadâd al-Bajili". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 552. Sulaimân bin Shard secara tidak langsung sudah menetapkan tujuan-tujuan pemberontakan dalam salah satu suratnya kepada al-Husain sebab ia mengatakan, ketika melukiskan Mu'awiyah dan perjanjiannya: "Dia telah memerkosa umat ini, merampas kekuasaannya, mengambil paksa harta rampasan perang mereka, menguasai mereka tanpa meminta persetujuan mereka, kemudian membunuh orang-orang pilihan, dan membiarkan orang-orang jahat, serta menjadikan harta Allah hanya berputar di kalangan orang-orang bengis dan kaya di antara mereka". *Ibid.,* hlm. 352.

[52] Al-Musaiyab bin Najbah dalam pertemuan itu mengatakan: "... Kami gemar membersihkan jiwa kami dan memuji kelompok kami hingga Allah menguji orang-orang elit kami, ternyata kami menemukan mereka sebagai pembohong dalam dua hal dari berbagai persoalan yang menyangkut putera dari puteri Nabi kita Saw. Sebelum itu telah sampai kepada kami surat-suratnya, telah menghadap kepada kami utusan-utusannya, dan dia meminta kepada kami untuk membantunya sepenuhnya, terang-terangan atau samar-samar. Kami telah bersikap egois terhadapnya hingga ia tewas di dekat kita. Kita sama sekali tidak mendukungnya baik dengan kekuatan, ucapan, maupun dengan harta. Kita pun tidak meminta bantuan kepada klan-klan kami untuk membantunya. Oleh karena itu, alasan apa yang akan kita sampaikan kepada Tuhan kami, dan ketika bertemu dengan nabi kita, sementara cucunya, kesayangannya dan keturunannya tewas di tengah-tengah kita? Demi Allah sama sekali tiada maaf selain kalian membunuh pembunuhnya dan mereka yang loyal kepadanya, atau kalian tewas karena menuntut hal itu". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 552–553). Lihat pula khutbah-khutbah dari masing-masing Rifâ'ah, Abdullâh bin Wâl, dan Sulaimân bin Shard, dalam *Ibid.*, hlm. 553–554.

Mereka semua menekankan "bertaubat dari dosa besar dan memerangi orang-orang fasik". Ucapan terakhir dari Sulaimân bin Shard adalah "hunuslah pedang kalian dan angkatlah mata tombak kalian". Salah seorang yang hadir, yaitu Khâlid bin Sa'ad bin Nufail berkata: "Andaikata saya yakin bahwa membunuh diri sendiri akan dapat mem-

menang atau mati. Langkah pertama adalah mengumpulkan dana untuk mempersiapkan para pejuang dari "kalangan orang-orang miskin" dan menentukan waktu untuk bergerak dari posisinya.[53] Seruan untuk memberontak yang dirancang oleh Sulaimân bin Shard merupakan seruan umum yang menyebar di seluruh negeri. Seruan tersebut direspon, setelah meninggalnya Yazîd, "berlipat ganda dari respon yang pernah diberikan sebelumnya".[54]

Pada tahun 65 H., waktu yang ditetapkan bagi dimulainya revolusi, Sulaimân bin Shard bergerak dengan sejumlah pengikutnya yang tidak lebih dari 4000 orang, padahal sebelumnya ia telah disumpah setia dan dibaiat oleh 16 ribu orang.[55] Sulaimân bin Shard terkejut, kemudian berkata menyindir mereka yang tidak ambil bagian: "Apakah mereka tidak takut kepada Allah? Apakah mereka tidak ingat Allah dan janji yang telah mereka berikan kepada kami?"[56] Tampaknya, bahwa penyebab mereka tidak ambil bagian tersebut berpulang pada kenyataan bahwa seruan Sulaimân bin Shard tidak menjanjikan adanya rampasan perang dan juga harta, tetapi hanya

---

bebaskan aku dari dosaku dan membuat Tuhanku ridha, pasti aku bunuh diri. Tindakan seperti ini memang diperintahkan kepada masyarakat sebelum kami, namun kami dilarang melakukan itu. Oleh karena itu, Allah dan siapa saja dari kalangan umat Islam hendaknya menjadi saksi bahwa apa saja yang menjadi milik saya, selain senjata yang saya pergunakan untuk memerangi musuh saya, saya sedekahkan kepada kaum muslimin. Dengan itu semua saya perbantukan untuk memperkuat dukungan memerangi orang-orang yang sewenang-wenang". Lihat *Ibid.*, hlm. 555. Lihat pula khutbah Ubaidillâh bin Ubaidillâh al-Mari, yang termasuk orang yang mempropagandakan pemberontakan. Khutbah tersebut dapat dianggap sebagai komunike politik. Dalam khutbah tersebut ia menyatakan: "Sesungguhnya Allah tidak menerima alasan apa pun bagi pembunuh dan mereka yang menelantarkan al-Husain. Jalan satu-satunya adalah bertaubat, kemudian memerangi para pembunuh dan menghabisi mereka yang sewenang-wenang. Dengan cara itu semoga Allah menerima taubat dan menghapuskan kesalahan. Sesungguhnya kami menyeru kalian untuk memegang Kitab Allah dan tradisi nabi-Nya dan menuntut balas atas kematian ahli bait, dan menyerukan untuk memerangi orang-orang yang tidak bermoral. Jika kita meninggal maka apa saja yang ada pada Allah lebih baik bagi orang-orang yang baik, dan jika kita menang maka kami kembalikan persoalan ini kepada ahli bait". *Ibid.*, hlm. 560.

[53] *Ibid.*, juz V, hlm. 555. Waktu tersebu adalah tahun 65 H., sementara tempatnya adalah di an-Nakhîlah.

[54] *Ibid.*, 559.

[55] *Ibid.*, hlm. 584.

[56] *Ibid.*, hlm. 584.

jihad demi kebenaran—barangkali pejuang di sini menyerahkan kehidupannya sendiri, selain harta. Mengenai hal ini ia menyinggung dalam sebuah pidatonya dan juga disinggung oleh sebagian dari pengikutnya.[57] Perang pun berkecamuk, Sulaimân bin Shard dan para pengikutnya bertempur mati-matian hingga sebagian besar dari mereka gugur, dan hanya sedikit saja yang masih hidup.[58]

Meskipun demikian, revolusi kaum bertaubat (*tawwâbîn*), sebagaimana yang disebutkan, telah membuka—sekalipun gagal—pintu pemberontakan terus-menerus. Al-Mukhtâr ats-Tsaqâfi mampu menjadikan kegagalan tersebut sebagai dorongan baru untuk memerangi kesewenang-wenangan. Ia kemudian menghimpun orang-orang yang peduli terhadap kebenaran, dan mulai menyiapkan untuk mengumumkan revolusi lagi. Tujuan dari revolusi tersebut adalah menyerukan untuk mengamalkan kitab Allah dan tradisi nabi-Nya, "menuntut balas bagi darah ahli bait, memerangi orang-orang bejat, dan membela kaum lemah".[59] Di antara mereka yang bergabung dalam revolusi ini adalah "para ahli Qur'an, para sesepuh

[57] Sulaimân bin Shard berbicara kepada para pengikutnya di an-Nakhîlah: "Siapa saja yang keluar karena keinginnan mendapatkan ridha Allah dan pahala akhirat, berarti dia kelompok kami dan kami merupakan bagian dari dia. Rahmat Allah dilimpahkan kepada kita baik selagi hidup maupun setelah meninggal. Siapa saja yang keluar karena menginginkan dunia dan isinya, demi Allah, demi Allah, apa saja yang kami bawa sebagai rampasan perang, selain keridhaan Allah, emas, perak, dan sutera, semua itu tidak lain hanyalah pedang-pedang kami di pundak kami, tombak-tombak kami berada di genggaman kami, dan jumlah bekal kami untuk menghadapi musuh kami menjdi bertambah. Siapa saja yang berniat di luar semua itu, janganlah menemani kami". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 585.

Pesan yang sama juga dilontarkan oleh Shukhair bin Hanîfah bin Hilâl bin Mâlik al-Muzanni: "Yang mendorong kami untuk keluar adalah bertaubat dari dosa kami dan menuntut balas kematian cucu nabi kita ... kami sama sekali tidak membawa harta". Semua orang berteriak: "Dari segala sisi, kami tidak mencari dunia, bukan karena dunia kami keluar". *Ibid.*

[58] Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, tentang "biografi Sulaimân bin Shard", juz VI, hlm. 16. Dalam hal ini, lihat *qashîdah* A'sya Hamdan ketika meratapi mereka yang tewas. *Qashîdah* tersebut merupakan "salah satu *qashîdah* yang disembunyikan" sebab ia dilarang pada waktu itu. Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 607–609

[59] *Ibid.,* juz VI, hlm. 13, 15, dan 32.

kota-kota besar, dan tokoh-tokoh pemberani Arab”,[60] di samping juga “budak-budak yang dibebaskan”.[61]

Tuduhan-tuduhan yang diarahkan pada revolusi tersebut adalah bahwa kemenangan revolusi berarti budak-budak yang dibebaskan memiliki hak yang sama atas rampasan perang sebagaimana para tuan mereka, sementara rampasan perang sebenarnya hanya hak para tuan, dan mereka yang dibebaskan tidak memiliki hak sama sekali. Klaim-klaim tersebut juga berarti bahwa kebesaran dan kekuasaan para tuan menjadi lenyap. Di antara tuduhan-tuduhan tersebut adalah bahwa para revolusionis adalah “kelompok yang agamanya jelek, sesat, dan menyesatkan”.[62]

Murrah bin Muthî’, seorang gubernur Ibn az-Zubair untuk wilayah Kufah berpidato. Ia mengatakan kepada penduduk Kufah: “Saya mengetahui orang-orang yang membuat tindakan ini di antara kalian, siapa dia, dan saya tahu, sebenarnya mereka adalah orang-orang hina, bodoh, jembel, dan rendah di antara kalian, selain hanya satu dan dua orang saja”.[63] Menghadapi pembedaan etnik ini (*apartheid*), al-Mukhtâr menyamaratakan pemberian kepada para pengikutnya. Ia tidak membedakan siapa pun selain berdasarkan jerih payah yang dicurahkan.[64] Ia juga menyadarkan elemen-elemen non-

---

[60] *Ibid.*, hlm. 17 dan 45: "Orang ini didukung oleh orang-orang pemberani dan tokoh-tokoh perang di antara kalian ... Selain itu dia juga didukung oleh para budak kalian dan para Mawâli. Tujuan mereka sama. Kemarahan para budak dan *mawâli* kalian lebih besar daripada kemarahan mereka kepada musuh kalian. Dialah yang akan memerangi kalian dengan keberanian *ala* Arab dan kebencian *ala* non-Arab.

[61] *Ibid.*, hlm. 28

[62] *Ibid.*

[63] *Ibid.*, hlm. 31 dan 42. Mereka digambarkan sebagai "budak yang melarikan diri (karena memberontak) ... dan tidak bisa berbicara bahasa Arab".

[64] Ath-Thabari, misalnya, meriwayatkan bahwa al-Mukhtâr memperoleh 9 juta dalam *baitul mâl* di Kufah, kemudian uang tersebut ia berikan kepada para pendukungnya yang ikut serta berjuang dengannya ketika ia mengepung Ibn Muthi' di al-Qashr berjumlah 3800 orang. Masing-masing mendapat 500 dirham. Ia juga memberi 6000 pendukungnya yang datang setelah pengepungan di al-Qashr tersebut. Mereka kemudian bermalam bersamanya pada malam itu, yaitu yang berlangsung dalam tiga malam, hingga ia memasuki al-Qashr bersama 200 orang". Ath-Thabari, juz VI, hlm. 33.

Arab bahwa mereka sama dengan elemen Arab dalam revolusi, bahwa mereka semua "bersaudara".[65]

Ath-Thabari meriwayatkan, bahwa "para bangsawan Kufah" berkata tentang al-Mukhtâr: "Dia mendekati para budak kami, kemudian membawa mereka ke tanah lapang, dan memberikan harta rampasan kami kepada mereka. Budak-budak kami membangkang terhadap kami". Ath-Thabari mengatakan bahwa "tindakan al-Mukhtâr yang dianggap sebagai tindakan paling menggusarkan para bangsawan tersebut adalah memberi bagian dari harta rampasan kepada para budak". Syabts bin Rib'i, "sesepuh kaum bangsawan", dan seorang yang hidup di masa Jahiliah namun telah masuk Islam, berkata kepadanya: "Saya menginginkan para budak kami yang merupakan harta rampasan yang diberikan Allah kepada kami, dan juga seluruh negeri ini, untuk kami bebaskan, dengan harapan kami mendapatkan pahala karenanya. Akan tetapi, kamu tidak merelakan untuk hal itu hingga kamu menjadikan mereka sama-sama memiliki hak atas harta rampasan yang menjadi hak kami".[66]

Ucapan tersebut menunjukkan adanya keyakinan para "bangsawan" bahwa budak-budak itu adalah sesuatu yang mereka kuasai sebagaimana halnya benda-benda materiil, dan juga menunjuk-

---

[65] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa al-Mukhtâr "menggunakan Kaisan Abû Amrah, *mawla* Ghurainah, sebagai pengawalnya. Beberapa teman sesama Mawâli berkata kepada Abû Amrah: "Tidakkah kau lihat Abû Ishâq (maksudnya al-Mukhtâr) menatap bangsa Arab sebagaimana dia menatap kami. Dia kemudian dipanggil oleh al-Mukhtâr, dan berkata kepadanya: Apa yang telah dikatakan kepadamu oleh mereka yang saya lihat berbicara kepada kamu?" Dia menjawab, dengan membisikkan kepadanya: "Mereka mengkhawatirkan kamu akan membelot berpihak kepada bangsa Arab". Dia menjwab: "Katakan kepada mereka: 'Kalian semua jangan mengkhawatirkan hal itu terjadi sebab kalian adalah bagian dariku dan aku bagian dari kalian". Setelah itu ia lama diam sebelum kemudian membaca QS. as-Sajdah [32]: 22, yang artinya: S*esungguhnya kamu akan menuntut balas terhadap para pendurhaka*. Ia berkata ayat tersebut dibacakan hanya agar orang-orang Mawâli tersebut mendengarnya. Sebagian di antara mereka berkata kepada yang lainnya: "bergembiralah, seolah-olah kalian dengan demikian telah membunuh mereka". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 33 dan37. Ia mengatakan bahwa orang Arab dan Mawâli adalah bersaudara.

[66] *Ibid.*, juz VI hlm. 43–44.

kan bahwa mereka menganggap tindakan al-Mukhtâr tersebut merupakan tindakan keji sebab dia menyamakan mereka dengan makhluk-makhluk—benda-benda tersebut. Ucapan tersebut juga mengandung penjelasan bahwa elemen ekonomi merupakan salah satu sebab adanya fanatisme etnik pada bangsa Arab. Pada tataran lain, tampak bahwa agama bagi "para bangsawan, dan sistem kekuasaan Umayyah, merupakan sarana untuk menancapkan kekuasaan, dan agama bagi para budak merupakan sarana untuk menghancurkan kekuasaan, maksudnya untuk persamaan dan keadilan. Tampak pula bahwa perpecahan bersifat sosiologis: antara kelompok-kelompok penguasa yang bejat dan kelompok-kelompok yang kalah dan dilumatkan. Perpecahan ini semakin bertambah mendalam dan melebar. Loyalitas terhadap keyakinan menggantikan loyalitas terhadap etnis atau kabilah, dan manusia terbagi atas: loyalis terhadap kekuasaan dan yang memberontak terhadapnya.

Pemberontakan al-Mukhtâr juga gagal,[67] namun pemberontakan tersebut menjadi kayu bakar dalam tungku pemberontakan yang semakin bertambah besar. Sembilan tahun setelah kegagalan tersebut, Shâlih bin Masrah at-Tamîmi bergerak untuk memerangi kesewenang-wenangan dan menegakkan keadilan.[68] Pemberontakannya diikuti oleh Syabîb al-Khâriji hingga tewas pada 77 H. atau 78 H., sementara Shâlih bin Masrah tewas tahun 76 H.[69]

---

[67] Pemberontakan al-Mukhtâr bermula pada 14 Rabi' al-Awal tahun 66 H., dan berakhir pada 14 Ramadhan 67 H. pada tahun itulah ia tewas dan telapak tangannya dipotong "sebelum kemudian dipaku dengan paku besi di samping masjid". Ath-Thabari berkata: "Mush'ab bin az-Zubair membunuh pendukung al-Mukhtâr sejumlah 7 ribu". Ibn Umar berkata kepadanya: "Demi Allah, seandainya kamu membunuh sejumlah mereka kambing dari warisan ayahmu tentunya hal itu berlebihan". Pernyataan ini sebagai jawaban atas ilustrasi Mush'ab mengenai mereka yang ia bunuh. Dia mengatakan bahwa "mereka adalah orang kafir yang ahli sihir". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 112–113.

[68] Suatu ketika Shâlih berpidato di hadapan para pendukungnya. Ia berkata: "Aku tidak tahu apa yang kalian tunggu sampai kapan kalian berdiam diri, sementara kesewenang-wenangan begitu meluas. Keadilan telah sirna dan para penguasa semakin sewenang-wenang, congkak dan menjauhi kebenaran". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 218-219.

[69] *Ibid.*, juz VI, hlm. 223, 279. Syabîb ditenggelamkan, dan ketika itu ibunya berkata: "Saya melihat bahwa ketika saya melahirkannya, cahaya siang keluar dari diriku. Saya sadar bahwa ia tidak dapat dipadamkan kecuali dengan air". *Ibid.,* hlm. 282.

Pada 77 H. Mutharraf bin al-Mughîrah melakukan pemberontakan. Ia diyakinkan untuk melakukan pemberontakan oleh para pendukung Syabîb al-Khâriji yang menuntut balas terhadap kelompok mereka yang "memonopoli rampasan perang, mengabaikan hukuman, dan menguasai secara paksa", kemudian dia mengumumkan pencopotan Abd al-Malik bin Marwân dan al-Hajjâj bin Yûsuf. Ia menyerukan untuk "memerangi kezaliman", memerangi siapa saja yang menyimpang dari kebenaran, memonopoli rampasan perang, dan mengabaikan hukum Al-Qur'an".[70] Ia melukiskan Abd al-Malik bin Marwân dan al-Hajjâj sebagai dua orang yang bengis dan suka monopoli "yang mengikuti hawa nafsu, kemudian lebih mengedepankan prasangka dan berani membunuh hanya karena marah".[71] Mutharraf juga gagal dan terbunuh pada tahun itu juga.

Pada 81 H., Abdurahmân bin al-Ats'ats melakukan pemberontakan. Sebelumnya, ia telah dibaiat oleh masyarakat untuk memegang kitab Allah dan tradisi nabi-Nya, mencopot para pimpinan yang sesat, dan memerangi mereka yang bejat.[72] Di tengah orang-orang yang membaiatnya untuk memerangi al-Hajjâj dan mencopot Abd Malik, ia juga dibaiat oleh seluruh penduduk Bashrah "dari kalangan ahli Qur'an dan para sesepuhnya". Jumlah orang yang bergabung dengannya mencapai "100 ribu pejuang yang ia pungut biaya, dan bersama mereka juga para budak dengan jumlah yang sama".[73] Abdurrahmân bin al-Ats'ats berpidato di hadapan manusia ketika mereka berkumpul

[70] *Ibid.*, juz VI, hlm. 287, 2289, 290 dan 293. Di antara yang dia katakan kepada pendukungnya adalah: "Saya tidak ingin diikuti oleh orang yang tidak memiliki niat untuk melawan orang-orang zalim. Aku meminta kalian untuk berpegang kepada Kitab Allah dan tradisi nabi-Nya, serta untuk memerangi kezaliman". Di antara yang juga dikatakan adalah: "Aku senantiasa membenci tindakan-tindakan orang yang zalim. Saya menolaknya dengan hatiku dan akan mengubahnya semampuku melalui tindakan dan kekuasaanku". "Aku bersaksi kepada Allah bahwa saya akan mencopot Abd al-Malik bin Marwân dan al-Hajjâj bin Yûsuf. Siapa saja yang ingin menemaniku, dan dia sejalan dengan pendapatku tersebut maka hendaklah ia mengikutiku. Sebab, kalau melakukan itu berarti ia akan menjadi teladan dan contoh bagi pertemaan. Dan, siapa saja yang menolak, hendaklah ia pergi ke mana saja dia suka".

[71] *Ibid.*, juz VI hlm. 297.

[72] *Ibid.*, hlm. 338.

[73] *Ibid.*, hlm. 341 dan 347.

di al-Jamâjim. Ia berkata: "Ketahuilah bahwa Bani Marwân menjelek-jelekkan az-Zarqâ'. Demi Allah, mereka tidak memiliki nasab yang lebih valid daripada dia. Ketahuilah bahwa Bani Abî al-Âsh adalah orang-orang kafir dari penduduk Shafuriyah. Jika persoalan ini ada pada suku Quraisy maka berarti asal keturunan Quraisy itu datang dari saya".[74]

Dalam pemberontakan Ibn al-Asy'ats terdapat Abdurahmân bin Abî Laila al-Faqîh,[75] asy-Sya'bi,[76] dan Sa'id bin Jubair.[77] Sa'id bin Jubair dan Abû al-Bukhturi ath-Tha'i "dipanggul hingga berada di barisan (tentara)".[78] Al-Hajjâj mengalahkan Ibn al-Asy'ats. Di antara yang ia bunuh dari kalangan tawanan adalah A'sya Hamdân, sang penyair, Muhammad bin Sa'id bin Abî Waqâsh, si bayangan setan, seperti yang dikatakan al-Hajjâj. Setelah itu, yang dibunuh oleh al-

---

[74] *Ibid.*, hlm.349.

[75] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Abû Laila, seorang ahli fiqh, pernah berseru kepada para pemberontak, dengan mengatakan: "Wahai para *qurrâ'*, sebenarnya melarikan diri bersama dengan salah seorang di antara orang lain tidaklah lebih jelek daripada melarikan diri ketika bersama kalian semua. Aku pernah mendengar Ali—semoga Allah mengangkat derajatnya di kalangan orang-orang shalih dan memberinya balasan berupa balasan orang-orang yang mati syahid dan *shiddiqîn*—berkata ketika kami menghadapi penduduk Syam: Wahai orang-orang mukmin, sesungguhnya siapa saja yang melihat musuh yang mengajak berkerja sama dengan dirinya, dan melihat kemungkaran disodorkan kepadanya, kemudian hatinya mengingkarinya maka ia bebas dan tidak berdosa. Siapa saja yang mengingkarinya dengan mulutnya maka ia akan mendapat pahala, dan ini lebih baik daripada yang pertama. Siapa saja yang mengingkarinya dengan pedangnya agar agama Allah tetap di atas, dan tindakan mereka yang zalim runtuh maka dialah yang telah mendapatkan petunjuk, dan hatinya disinari keyakinan. Oleh karena itu, perangilah mereka yang tidak bermoral, heretik, yang telah mengabaikan kebenaran sehingga mereka tidak lagi mengenalinya, dan yang menjalankan permusuhan sehingga mereka tidak menolak tindakan tersebut". Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 357.

[76] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa asy-Sya'bi berpidato di hadapan para pemberontak: "Hai pemeluk Islam, perangi mereka dan jangan sampai segan-segan membunuh mereka. Demi Allah, tidak ada satu pun kelompok di muka bumi ini yang pernah saya ketahui, yang paling zalim dan sewenang-wenang, melebihi dari mereka dalam menjalankan kekuasaan. *Ibid.*, hlm. 357-358.

[77] Ath-Thabari meriwayatkan bahwa Sa'id bin Jubair berpidato di hadapan para pemberontak: "Perangi mereka dan jangan segan-segan untuk membunuh dengan penuh keyakinan. Atas dasar dosa-dosa mereka, perangilah mereka karena kesewenang-wenangan mereka dalam memerintah, sikap fatalisme mereka, penghinaan mereka terhadap yang lemah dan sikap mereka yang mematikan shalat". *Ibid.*, hlm. 358.

[78] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 363.

Hajjaj adalah Sa'id bin Jubair (93 H.).[79] Ath-Thabari ketika menggambarkan kezaliman al-Hajjâj mengatakan: "Ia membunuh pada hari az-Zawiyah 11 ribu orang, dan hanya seorang yang dibiarkan hidup di antara mereka". Dalam satu riwayat dikatakan bahwa ia "secara terang-terangan membantai 120 atau 130 ribu orang".[80]

Pemberontakan Ibn al-Asy'ats mempertajam kecenderungan, yang dimulai oleh pemberontakan al-Mukhtâr, akan terjadinya perpecahan sosial dan pertarungan "kelas" antara kelompok-kelompok dominan dan kelompok-kelompok tertekan. Hal ini menjelaskan mengapa kaum *mawâli* dan sebagian besar ahli Qur'an, khususnya, memiliki semangat yang besar terhadap pemberontakan tersebut dan bersedia terlibat dalam perjuangan dalam pemberontakan itu.[81]

Pada tahun 122 H., Zaid bin Ali bin al-Husain melakukan pemberontakan. Ia menyerukan manusia "untuk kembali ke kitab Allah dan tradisi nabi-Nya, memerangi mereka yang zalim, membela kaum tertindas, membantu orang-orang miskin, membagi harta rampasan perang di antara yang berhak secara sama, membendung orang-orang yang zalim, mematikan *al-mujammar* (tentara yang ditempatkan oleh khalifah atau gubernur di negeri-negeri yang telah mereka bebaskan dan mereka tidak diperkenankan untuk kembali), serta dukungan kami, ahli bait, terhadap siapa saja yang mendukung kami dan yang mengabaikan hak kami".[82]

Pemberontakan ini memiliki kekhasan sendiri, yaitu menegaskan perhatian terhadap kelompok-kelompok tersingkirkan dan ter-

---

[79] *Ibid.* hlm. 487.

[80] *Ibid.*, hlm.378, 379, 381, dan 382. Ibn al-Asy'ats meninggal pada 84 H. *Ibid.*, hlm. 393. Berkaitan dengan pembunuhan tawanan, lihat Ibn Qutaibah, *Al-Imâmah wa as-Siyâsah*, juz II, hlm. 73.

[81] Lihat Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz VI, (Kairo: Dâr al-Kutub as-Siyasi, t.t.), hlm. 45; *At-Tanbîh wa al-Asyrâf*, (Leiden: t.p., 1893), hlm. 314 dan 315; Ad-Dainuri, *Al-Akhbâr ath-Thiwâl*, (Leiden: t.p., 1888), hlm. 322.

[82] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 172. Seputar pemberontakan ini, lihat Nâji Hasan, *Tsaurah Zaid bin Ali*, (Baghdad: Maktabah an-Nahdhah, 1966); Tsabit ar-Râwi, *Al-Irâq fî al-Ashr al-Umawi*, (Baghdad: t.p.,1970); Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm*, (Kairo: t.p., 1945).

tindas, menyatukan antara pikiran dan tindakan, dan menegaskan bahwa tindak kekerasan oleh mereka yang sewenang-wenang hanya dapat dilawan dengan kekerasan pemberontakan. Ini pulalah yang diekspresikan oleh para pendukung Zaid ketika menyatakan: Pemimpin adalah orang yang keluar bersama pedangnya, bukan orang yang menurunkan tirainya untuk menutupi diri, dan yang juga diungkapkan oleh Zaid sendiri ketika menyatakan: "Kelompok mana saja yang tidak menyukai panasnya pedang, pasti mereka kelompok yang terhinakan".[83] Di antara yang bergabung pada Zaid adalah Abu Hanifah Nu'mân bin Tsâbit,[84] dan banyak ahli hadits serta ahli fiqh.[85] Zaid terbunuh pada tahun itu juga. Ia disalib di tempat sampah, kemudian dikirim ke Damaskus dan disalib di pintu gerbang Damaskus. Setelah itu, ia dikirim ke Madinah dan disalib di sana, kemudian ke Mesir di mana ia dikelilingi setelah disalib. Ia tetap tersalib hingga tahun 125 H. ketika al-Walid bin Yazid memerintahkan agar ia dibakar dan ditaburkan ke laut.[86]

Pemberontakan ini telah memberikan pada pemikiran revolusioner saat itu kecenderungan umum dan wataknya yang dominan, khususnya yang berkaitan dengan kepemimpinan dan persoalan menolak kesewenang-wenangan dengan kekuatan dan kekerasan. Tewasnya Yahya bin Zaid justru menambah semakin berakarnya prinsip-prinsip yang dilontarkan oleh pemberontakan ayahnya, Zaid

---

[83] Al-Ukbari al-Mufid, *Al-Irsyâd*, (Ashbihan: t.p., 1364 H.), hlm. 247. Dalam pengertian ini, Yahya bin Zaid mengatakan: "Sesungguhnya Allah mendukung kami dalam perkara ini, dan menjadikan ilmu dan pedang di pihak kami, serta hanya anak keturunan paman kami saja yang mendapatkan keistimewaan pengetahuan ini". "Ash-Shahîfah as-Sajâdiyah", hlm. 6–7, dikutip dari Nâji Hasan, *Tsaurah Zaid bin Ali*, hlm. 150.

[84] Ibn al-Bazzâz al-Kurdi, *Manâqib al-Imâm al-A'zham Abû Hanîfah*, juz I, (Hydarabad: t.p., 1321 H.), hlm. 255. Pengarang menyebutkan bahwa Abu Hanifah menyumbangkan sepuluh ribu dirham dari hartanya sendiri untuk mendukung pemberontakan, dan bahwa dia menggambarkan keluarga Zaid sebagai "menyerupai keluarnya Rasulullah pada perang Badar".

[85] Lihat daftar panjang nama-nama mereka dalam Nâji Hasan, *Tsaurah Zaid bin Ali*, hlm. 106–109.

[86] Abû al-Faraj al-Ashfihani, *Muqâtil ah-Thalibiyîn*, (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyah, 1949), hlm. 147 dan Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 189.

bin Ali, dan justru semakin menegaskan prinsip perubahan secara umum.

Dua tahun setelah tewasnya Yahya bin Zaid,[87] Abdullâh bin Mu'awiyah memaklumkan pemberontakan,[88] mengikuti kecenderungan umum pemberontakan yang dijelaskan dan diperdalam oleh Zaid bin Ali. Ia mempertegas aksi[89] dan peran kelas-kelas tertindas.[90] Ketika ia ditanya oleh orang setelah menguasai Persi: "Atas dasar apa kami memberikan baiat? Ia menjawab: Atas dasar apa saja yang kamu senangi dan kami benci".[91]

Pada tahun itu, al-Hârits bin Suraij terus melakukan pemberontakannya "semenjak 13 tahun sebelumnya sebagai penolakan atas tindak kesewenang-wenangan". Ia mengumumkan: "Saya bukan bagian dari dunia ini dan kenikmatan-kenikmatan ini, dan sama sekali bukan termasuk orang yang suka mengawini perempuan-perempuan Arab terhormat. Yang aku minta hanya kitab Allah dan menjalankan

---

[87] Lihat Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 228–230. Yahya tewas tahun 125 H. Al-Walîd bin Yazîd menggambarkannya sebagai "anak sapi Irak". Al-Walîd memerintahkan untuk membakar jasad Yahya, dan abunya ditebarkan di Sungai Eufrat, sebagaimana ayahnya. Yahya mengumumkan bahwa dia melepaskan diri karena menolak kezaliman dan kesewenang-wenangan yang menyebar di masyarakat. Ketika meninggal "penduduk Khurasan meratapinya tujuh hari dalam berbagai kegiatan sehari-harinya karena mengkhawatirkan keselamatan mereka dari gangguan penguasa Bani Umayyah. Setiap bayi yang lahir pada tahun tersebut diberi nama Yahya atau Yazîd akibat kegelisahan dan kesedihan yang merasuki penduduk Khurasan". Al-Mas'ûdi, *Murûj adz-Dzahab*, (Bulaq: t.p., 1283 H), juz II, hlm. 146.

[88] Maksudnya pada tahun 127 H. Dia adalah Abdullâh bin Mu'awiyah bin Abdillâh bin Ja'far bin Abî Thâlib. Lihat berita mengenali pemberontakannya dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 302 dan seterusnya, dan lihat pula Al-Ashfihani, *Muqâtil ath-Thalibiyîn*.

[89] Dia menerangkannya dalam dua bait puisinya:

Janganlah kamu melakukan tindakan yang
Kamu sendiri mencela saudaramu karena tindakan itu
Dan jangan heran dengan ucapan seseorang
Yang berbeda dengan tindakannya

(Ath-Thabari, juz VII, hlm. 303–304; dan al-Ashfihani, *al-Aghâni*, juz XII, hlm. 228).

[90] Ath-Thabari mengatakan, bahwa "Para budak Kufah bergabung dengannya". *Ibid.*, juz VII, hlm. 303.

[91] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 371.

tradisi (nabi) serta memfungsikan orang-orang yang baik dan utama".[92] Dalam hal ini ia pernah menolak Nashr bin Sayyâr yang ingin mengambil hatinya dan membujuknya. Ia mengirimkan kepadanya "banyak ternak potong dan kuda", namun al-Hârits menjual "semua itu dan membaginya secara sama kepada para pendukungnya".[93]

Pada tahun 128 H., Muncul Abû Hamzah al-Khâriji untuk menyerukan pemberontakan atau "melawan Marwân bin Muhammad dan menentang keluarga Marwân" seperti yang diungkapkan ath-Thabari.[94] Pada tahun 129 H., Abû Muslim al-Khurasâni memerintahkan "untuk mengumumkan misi dan mengangkat pimpinan".[95] Pada malam Kamis, tanggal 25 Ramadhan tahun yang sama Abû Muslim dan para pengikutnya mengikatkan "panji yang dikirimkan sang Imam kepadanya, yang disebut dengan bayangan, di atas tombak yang panjangnya 14 tulang hasta, dan mengikatkan bendera yang dikirim sang Imam, yang disebut dengan awan, di atas tombak yang panjangnya 13 lengan hasta. Ia dan pengikutnya mengenakan pakaian hitam".[96]

Awan melambangkan misi Abbasiyah. Misi ini memenuhi seluruh bumi sebagaimana awan. Sementara bayangan melambangkan khalifah. Sebagaimana bumi tidak pernah luput dari bayangan, demikian pula bumi selamanya tidak pernah luput dari khalifah Abbasiyah.[97]

Sebagaimana yang terjadi di Persi, ada pula kejadian lain di Jazirah Arab. Pada akhir tahun 129 H., "setiap orang yang ada di Arafah

[92] *Ibid.*, juz VII,hlm. 310.

[93] *Ibid.*, juz VII, hlm. 310. Al-Hârits bin Suraih tewas pada tahun 128 H. "Dia disalib tanpa kepala", dan pada tahun ini juga Jahm bin Shafwân tewas bersamanya. *Ibid.*, hlm. 335.

[94] Dia adalah al-Mukhtâr bin Auf al-Azdi al-Sulaimi, dari Basrah. Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 348.

[95] *Ibid.*, hlm. 353.

[96] *Ibid.*, hlm. 356.

[97] *Ibid.*, hlm. 356.

pasti mengetahui adanya bendera-bendera dari surban hitam yang ditancapkan di tombak-tombak. Masyarakat pun menjadi kaget ketika melihat mereka. Mereka berkata: Ada apa dengan kalian, mereka pun kemudian memberitahukan kepada penduduk bahwa mereka melawan Marwân dan keluarga Marwân. Mereka melepaskan diri dari Marwân".[98]

Sementara Abû Muslim al-Khurasâni mendapatkan kemenangan demi kemenangan di Persi pada tahun 130 H., Abû Hamzah al-Khâriji memasuki Madinah setetah perang Qadîd yang menewaskan sejumlah besar orang Quraisy,[99] dan membuat gubernurnya, Abd al-Wâhid bin Sulaimân bin Abd al-Malik melarikan diri ke Damaskus. Dalam khutbah-khutbah Abû Hamzah al-Khâriji di Madinah terdapat muatan khutbah yang merefleksikan posisi masyarakat dan situasi psikologis mereka pada fase tersebut. Mereka mengakui kezaliman para penguasa dan kesewenang-wenangannya, namun mereka tidak melawannya. Dan, ketika muncul orang yang berani memerangi mereka, mereka pun tidak membantunya, melainkan sebaliknya mereka berdiri dalam barisan para penguasa menentang orang-orang tersebut.[100] Abû Hamzah al-

[98] *Ibid.*, hlm. 375.

[99] *Ibid.*, hlm. 393.

[100] Umpamanya Abû Hamzah al-Khâriji ketika sampai di Madinah berpidato. Ia berkata: "Hai penduduk Madinah, kami bertanya kepada kalian mengenai para pemimpin kalian itu, ternyata kalian menjelek-jelekan mereka. Kami bertanya kepada kalian: "Apakah mereka membunuh hanya berdasarkan prasangka?" Ternyata kalian menjawab kepada kami: "ya". Kami bertanya kepada kalian: "Apakah mereka menghalalkan harta haram dan berzina?" Ternyata kalian menjawab: "ya". Sekarang kami katakan kepada kalian: Marilah kami dan kalian semua bersumpah kepada Allah untuk tidak meninggalkan satu sama lainnya. Kalian berkata: "Mereka tidak melakukan". Kemudian kami berkata kepada kalian: "Marilah kami dan kalian memerangi mereka sebab jika kami dan kalian bersatu bahu-membahu maka kita semua akan dapat mendatangkan orang yang dapat melaksanakan Kitab Allah dan sunnah Nabi Muhammad Saw. Ternyata kalian menjawab: Kami tidak mampu. Oleh karena itu, kamipun berkata kepada kalian: kalau demikian biarkan kami menyerang mereka. Sebab, jika kami menang, kami akan bersikap adil di dalam memerintah dan membawa kalian untuk meneladani tradisi nabi kalian, serta kami akan membagi harta rampasan untuk kalian. Ternyata kalian menolak dan kalian menyerang kami membantu mereka. Oleh karena itu, kami memerangi kalian semua, semoga Allah menjauhkan rahmat-Nya dari kalian dan memurkai kalian". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 394-395. Lihat juga Al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz XX, hlm. 103.

Khâriji menyebut Hisyâm bin Abd al-Malik dengan "si mata juling", dan ia berkata tentang dia: "Yang kaya semakin kaya dan yang miskin semakin miskin".[101]

Menghadapi gambaran masyarakat dan para penguasa seperti itu, Abû Hamzah al-Khâriji menyuguhkan satu gambaran tentang para pemberontak yang ia pimpin dan yang berusaha untuk mendirikan sistem kekuasaan baru. Dalam sebuah pidatonya ia berbicara: "Wahai penduduk Madinah, kalian semua mengetahui bahwa kami tidak meninggalkan desa-desa dan harta-harta kami dengan suka cita, tidak pula dengan sombong, pun juga tidak main-main. Kami berperang bukan untuk merebut kerajaan Malik, bukan pula untuk melakukan balas dendam lama yang ada pada kami. Ketika melihat lampu-lampu kebenaran diabaikan, orang yang berkata benar ditindas, orang yang bersikap adil dibunuh, kami merasa gelisah, dunia terasa sempit, dan kami mendengar ada seseorang yang menyeru untuk mentaati Zat yang Maha Pengasih dan untuk menjalankan hukum Al-Qur'an maka kami pun memenuhi seruan menuju kepada Allah itu ... Kami berasal dari berbagai suku: Satu kelompok dari kami ada yang naik satu unta yang membawa bekal dan jiwa mereka, mereka saling berdesak-desakkan, mereka kelompok kecil yang tertindas di dunia. Oleh karena itu, berilah kami bantuan dan dukungan sehingga kami, demi Allah, menjadi bersaudara berkat nikmat-Nya ..."[102]

Demikianlah, sejarah Islam memasuki perubahan baru. Pada tanggal 13 Rabi' al-Awal tahun 132 H., khalifah Abbasiyah pertama berpidato di hadapan manusia di Masjid Kufah atas nama perubahan tersebut.[103]

---

[101] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 395.

[102] *Ibid.*, hlm. 395–396.

[103] Keterangan lebih detil mengenai hal itu bisa dilihat dalam Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 421–431. Di sini, harus disinggung bahwa dalam pemerintahan Umar bin Abd al-Azîz ada aspek yang dapat menjelaskan politik represi di era Umayyah sebelum dan setelahnya, di satu pihak, dan ada aspek yang dapat menjelaskan faktor-faktor yang mendorong terjadinya gerakan pemberontakan di pihak lain. "Sangat layak

apabila saya tidak memulai dari diri saya sendiri", "tiada kebaikan dalam situasi di mana kebaikan hanya hidup melalui pedang". Inilah motto yang diumumkan oleh Umar bin Abd al-Azîz dalam pemerintahannya. Motto ini bertentangan dengan apa yang telah dilakukan oleh para khalifah Umayyah sebelumnya dan yang akan dijalani oleh mereka setelahnya. Di antara tindakan-tindakan pertama yang ia jalankan adalah menyelesaikan tindakan kezaliman dan mengembalikan harta dan properti yang dirampas oleh Bani Umayyah yang dalam perkiraannya mencapai lebih dari separoh kekayaan Umat. Ia mengumumkan: "Demi Allah, aku menginginkan di muka bumi ini tidak ada lagi kezaliman, dan kalaupun ada pasti aku selesaikan".

Suatu ketika Hisyâm bin Abd al-Malik datang kepada Umar bin Abdul Aziz untuk meyakinkan dirinya agar membiarkan situasi seperti apa adanya, dan ia memulai menerapkan kebijakannya terhadap sesuatu yang terjadi semenjak dia memerintah. Berikut ini terjadi dialog antara keduanya. Hisyâm berkata: "Wahai *amîrul mu'minîn*, sesungguhnya saya utusan dari masyarakatmu untuk menemui Anda. Sesungguhnya dalam hati mereka ada sesuatu yang aku beritahukan kepadamu dengan kedatanganku ini. Mereka mengatakan: "Mulailah tindakan menurut pendapat Anda sendiri, yang berkaitan dengan apa yang menjadi kekuasaan Anda, dan biarkanlah apa yang menjadi tanggung jawab dan hak dari mereka yang telah mendahului Anda". Umar berkata: "Aku merasa bahwa kamu datang membawa dua catatan, salah satunya berasal dari Mu'awiyah, dan yang lainnya dari Abd al-Malik, manakah yang harus aku ambil?" Hisyâm menjawab: "yang paling tua". Umar berkata: "Aku menemukan Kitab Allah (Al-Qur'an) yang paling tua, oleh karena itu aku menjunjungnya untuk aku terapkan kepada orang yang datang kepadaku, yang berada dalam kekuasaanku, dan terhadap apa saja yang telah mendahului aku".

Jawaban Umar bin Abd al-Azizi ini menyingkapkan keinginannya untuk mengatasi era Umayyah dan kembali pada al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah. Pada saat yang sama, pernyataan tersebut juga memperlihatkan kesadaran Umar bahwa kezaliman yang terjadi pada suatu bangsa harus dilenyapkan kapan saja kezaliman itu terjadi. Kebenaran yang dirampas harus dikembalikan kepada yang memegangnya kapan saja kebenaran itu dirampas. Inilah yang dijelaskan oleh sebuah pernyataannya di mana ia mengatakan: "Sesungguhnya Allah mengutus Muhammad sebagai rahmat bukan sebagai siksaan, kepada seluruh manusia. Kemudian Allah memberikan kepada nabi apa yang ada pada-Nya, dan memberikan kepada manusia sungai di mana semua manusia sama-sama berhak untuk meminum darinya. Setelah itu, Abu Bakar diangkat sebagai khalifah, dan ternyata ia membiarkan sungai itu seperti apa adanya. Kemudian ia disusul oleh Umar dan menjalankan apa yang telah dijalankan oleh keduanya. Selanjutnya, sungai itu dikuras oleh Yazîd, Marwân, Abd al-Malik bin Marwân, al-Walîd, dan Sulaimân hingga kekuasaan ini diserahkan kepada saya, dan ternyata sungai itu telah kering kerontang". Oleh karena itu, tugasnya adalah berusaha untuk mengembalikan sungai itu "seperti semula".

Dalam rangka melakukan hal itu, Umar bin Abd al-Azizi memerintahkan untuk menghapuskan tekanan politik dan sekaligus tekanan ekonomi. Ia menghapuskan pungutan-pungutan illegal: "upah untuk penarik pajak, hadiah untuk tahun baru Persi dan pesta besar, harga mushaf, upah-upah pembebasan tanah, pajak rumah dan pungutan nikah". Ia mengumumkan bahwa "tidak ada pajak bagi siapa saja yang masuk Islam". Ini ia terapkan pertama-tama kepada penduduk Kufah yang "mengalami penderitaan, kekerasan, dan kesewenang-wenangan berkaitan dengan hukum-hukum Allah dan tradisi kotor

yang telah dipraktikkan oleh para penguasa busuk kepada mereka". Ia mengembalikan tanah, ladang-ladang, harta, dan properti-properti yang dirampas. Ia menekankan politik persamaan dan bersikap sederhana. Ia melakukan inspeksi-inspeksi untuk mengawasi para gubernur dan pegawai, di antaranya ia melarang mereka untuk menjalankan perdagangan. Ia juga memberikan perhatian terhadap orang-orang fakir, tidak mampu dan sakit, baik dari kalangan Arab maupun non-Arab. Ia melakukan manajemen yang memungkinkan mereka mendapatkan jaminan kehidupan hingga di usia tua mereka, bahkan ia memerintah untuk membagi-bagikan pemberian individu terhadap para ahli warisnya setelah ia meninggal.

Sementara itu, berkaitan dengan masyarakat *dzimmi*, khususnya, ia telah menghapuskan pajak atas para pendeta di Mesir, menggugurkan pungutan yang dibebankan kepada para uskup dan gereja, menghapuskan tambahan pajak yang telah ditetapkan oleh Abd al-Malik bin Marwân kepada masyarakat *dzimmi* di Cyprus. Ia memerintah agar masyarakat *dzimmi* yang tidak mampu atau sakit yang tidak memiliki harta diberi bantuan. Selain itu, ia juga memerintahkan agar harta yang melimpah di *baitul mâl* dibagikan untuk mereka setelah kebutuhan kaum muslimin dipenuhi, dan memerintahkan agar meminjami para petani dari kalangan masyarakat tersebut agar mereka dapat memperbaiki persawahannya. Ringkasan poin-poin di atas diambil secara berurutan dari buku-buku berikut ini:Ibn al-Jauzi, *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*, (Kairo: al-Mu'ayad, 1331 H.), hlm. 104–111, 115–118, dan 119; Al-Mubarrad, *Al-Kâmil*, juz IV, hlm. 165; Abdullâh bin Abd al-Hakîm, *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1967), hlm. 104, 146–147, dan 160; Ibn al-Atsîr, *Al-Kâmil fi at-Tarikh*, juz IV, hlm. 164.

Lihat ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 569. Suatu ketika Umar bin Abd al-Aziz mengirim surat kepada pembantunya yang memegang kekuasaan atas Yaman. Dalam surat tersebut ia mengatakan: "Engkau telah tiba di Yaman, kemudian engkau mendapatkan penduduknya dibebani pajak yang memberatkan pundak mereka. Mereka membayarnya dalam keadaan seperti apa pun, baik dalam kondisi makmur, paceklik, hidup ataupun mati. Mahasuci Allah yang menguasai alam, Mahasuci Allah yang menguasai alam, dan Mahasuci Allah yang menguasai alam. Jika sampai kepadamu suratku ini, tinggalkanlah semua kebatilan yang engkau ingkari itu dan pegangilah kebaikan. Setelah itu, mulailah dengan kebenaran dan jalankan, dalam rangka menjalankan tugasku dan rugasmu, sekalipun untuk itu jiwa kita yang dipertaruhkan". Ibn Abd al-Hakîm, *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*, hlm. 123). Lihat surat yang berisi pesan yang sama dalam sumber yang sama, hlm. 65–66. Dalam surat tersebut disebutkan bahwa ia memerintah pegawainya untuk membagi-bagikan harta kepada orang-orang miskin. Dengan pesan yang senada ia juga menulis surat kepada pegawainya yang berkuasa di Bashrah. Dalam surat itu ia mengatakan bahwa para pegawai mampu menilai volume buah sebagaimana yang mereka kehendaki, dan memungut jumlah tersebut dari pemiliknya dengan harga yang lebih rendah dari harga yang diperdagangkan masyarakat. Dia memerintah pegawainya untuk menetapkan ulang jumlah yang harus dibayarkan oleh para pemiliknya. Lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, (Leiden: t.p., 1322), juz V, hlm. 250.

Ibn Abd al-Hakîm dalam buku *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*, hlm. 99, mengatakan: "Tidak diperbolehkan bagi pegawai (gubenur) untuk berdagang selama kekuasaan berada dalam tanggungjawabnya". Inilah yang dikatakan oleh Ibn Khaldûn setelah itu: "Perdagangan para penguasa membahayakan rakyat dan merusak pungutan pajak". Ibn Sa'ad, *Thabaqât*

*Ibn Sa'ad*, juz V, hlm. 280. Lihat riwayat mengenai pencopotan yang Umar bin Abd al-Aziz lakukan terhadap gubenurnya di wilayah Khurasan karena ia menolak memberi bagian kepada masyarakat non-Arab, sementara mereka ikut berpartisipasi dengan gubenur tersebut dalam perang. Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 559 dan Ibn Sa'ad *Thabaqat Ibn Sa'ad,* juz V, hlm. 277. Lihat mengenai perlakukan Umar bin Abd al-Azîz kepada masyarakat *dzimmi*, dalam Tritton, *Ahl adz-Dzimmah fî al-Islâm*, terj. Hasan Habsyi, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1967), hlm. 276; dan Al-Balâdzuri, *Futûh al-Buldân*, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah, 1957), hlm. 565. Lebih detil tentang persoalan ini, lihat Tritton, *Ahl adz-Dzimmah fi al-Islam,* hlm. 21; Ibn Abd al-Hakîm *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*, hlm. 68; Al-Balâdzuri, *Futuh al-Buldan,* hlm. 183; Ibn Sa'ad, *Thabaqat Ibn Sa'ad,* juz V, hlm. 280; Abd al-Azîz ad-Dauri, *Muqaddimah fî at-Târîkh al-Iqtishâdi al-Arabi*, (Beirut: Dâr ath-Thalî'ah, 1969), hlm. 33–34; dan *Malâmih al-Inqilâb al-Islâmi*, hlm. 128–129.

# Gerakan-Gerakan Intelektual

## 1

Gerakan-gerakan pemberontakan, yang kemudian menyebabkan timbulnya atau memunculkan, berjalan beriringan dengan berbagai pemikiran yang membentuk benih-benih awal bagi perubahan budaya. Kita telah melihat bahwa Khawarij meletakkan teori dan praktik secara bersama-sama, dan menyatukan antara iman dan amal.

Berhadapan dengan pemikiran tersebut, sebaliknya muncul sebuah gerakan yang memisahkan antara teori dan praktik atau antara iman dan amal, yaitu gerakan yang berpendapat *irjâ'*.[1] Yang dimaksud

[1] Mereka disebut Murjiah. Tampaknya bahwa sebutan tersebut diambil dari ayat: *Dan yang lain ditangguhkan sampai ada keputusan Allah, mungkin Dia menyiksanya dan mungkin menerima taubat mereka. Allah Mahamengetahui dan bijaksana*. (QS. at-Taubah [9]: 106). Al-Fakhr ad-Dîn ar-Râzi ketika menafsirkan ayat ini berpendapat: "Ungkapan *arja'tu al-amr wa arjaituhu*, maksudnya adalah menangguhkan, mengakhirkan. Mereka disebut Murjiah karena mereka tidak menegaskan pendapat mengenai pengampunan terhadap orang yang bertaubat, tetapi menangguhkannya sampai ada kehendak Allah sendiri. Al-Auzâ'i mengatakan: Sebab mereka tidak menyertakan amal di dalam mendefinisikan iman". Lihat *Tafsîr al-Kabîr*, (Kairo: t.p., 1324 H.), juz IV, hlm. 738. P

engertian *irjâ'* bisa juga berarti memberikan harapan sebab mereka berpendapat bahwa kemaksiatan tidak membahayakan apabila ada keimanan, dan sikap taat tidak berguna kalau ada kekafiran. Lihat At-Tahânawi, *Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*, juz II, (Beirut: Mathba'ah Khayyah, t.t.), hlm. 525–526; Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, ed. Muhyiddin Abdul Hamid, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950), hlm. 197–215; Al-Baghdâdi, *Al-Milal wa an-Nihâl*, ed. Alber Nashr Nadir, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1970), hlm. 138–142. Al-Baghdâdi menyebut mereka sebagai

dengan *irjâ'* adalah bahwa sebenarnya penilaian negatif atau positif terhadap manusia dan dunia merupakan hak Allah sematas sehingga manusia tidak diperkenankan untuk memberikan penilaian. Jika kita

---

"kelompok-kelompok sesat", dan ia juga menyebut Khawarij dan Mu'tazilah dengan sebutan yang sama. Asy-Syahrastâni, *Al-Milal wa an-Nihal*, (Baghdad: Maktabah al-Mutsanna, t.t.), hlm. 186–195; Ibn Hazm, *Al-Fishâl fî al-Milal wa an-Nihal*, juz IV, hlm. 204–206. Untuk kajian-kajian baru, lihat Ali Sâmi an-Nasysyâr, *Manahij al-Bahtz inda Mufakkir al-Islam,* cet. IV, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), Nu'mân al-Qâdhi, *Al-Firaq al-Islâmiyah fî asy-Syi'r al-Umawi*, hlm. 263–319.

Dalam *Târîkh Ibn Asâkir* ada keterangan yang menunjukkan asal-usul awal dari pemikiran dan penganut ide tentang *irjâ'*. Keterangan tersebut mengatakan: "Mereka adalah orang-orang yang ragu ketika dalam peperangan. Ketika sampai di Madinah, setelah Utsman terbunuh, sementara penilaian mereka terhadap masyarakat dan segala urusannya satu, tidak ada perbedaan di antara mereka, mereka berkata: "Kami meninggalkan kalian ketika kalian masih menyatu. Tidak ada perselisihan di antara kalian. Akan tetapi, ketika kami datang kepada kalian, ternyata kalian berselisih pendapat. Sebagian di antara kalian ada yang mengatakan Utsman dibunuh secara aniaya, pada dia dan pendukungnya paling berhak mendapatkan keadilan. Sebagian lagi di antara kalian ada yang mengatakan: Ali dan pendukungnya lebih berhak mendapatkan kebenaran. Masing-masing di antara mereka dapat dipercaya, dan masing-masing mereka, menurut kami, dapat dibenarkan. Oleh karena itu, kami tidak melepaskan diri dari masing-masing kedua kelompok itu. Tidak pula melaknatnya dan juga tidak menjadi saksi bagi mereka. Kami menangguhkan persoalan mereka kepada Allah hingga Allah sendiri yang akan menghukumi persoalan di antara mereka". (Ibn Asâkir, *Tarikh Ibn Katsir,* juz XX, hlm. 577, manuskrip naskah at-Taimûriyah, dikutip dari Nu'man al-Qadhi, *Al-Firaq al-Islâmiyah fî asy-Syi'r al-Umawi*, hlm. 263).

Dalam *Shahîh Muslim* yang diberi komentar oleh an-Nawawi (dalam bab "al-Fitan wa Asyrâth as-Sâ'ah", juz VI, hlm. 8–10) disebutkan bahwa para ulama berbeda pendapat mengenai pemberantasan terhadap gejolak pemberontakan. Sebagian kelompok mengatakan: "Seseorang tidak diperkenankan untuk menyerang ketika terjadi gejolak pemberontakan kaum muslimin. Jika mereka memasuki rumahnya dan meminta untuk membunuhnya maka ia tidak diperkenankan untuk membela dirinya sebab yang menuntut sedang melakukan interpretasi". Pendapat ini dipegang oleh Abû Bakrah dan lainnya. Ibn Umar, Imrân bin al-Hashîn, dan yang lain mengatakan: "Hendaknya ia tidak terlibat dalam gejolak pemberontakan. Akan tetapi, apabila menginginkan maka ia hanya diperkenankan membela diri saja". Dua aliran ini sama sepakat untuk tidak terlibat dalam semua gejolak pemberontakan di kalangan kaum muslimin. Mayoritas sahabat, tabi'in, dan umumnya cendekiawan Islam mengatakan: "Yang benar dalam gejolak pemberontakan tersebut harus dibela dan bersama yang benar menghadapi para pemberontak". Aliran yang terakhir ini mendasarkan pada ayat yang mengatakan: *Jika ada dua kelompok Mukmin saling menyerang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satunya bersikap berlebihan kepada yang lainnya maka perangilah yang melakukan tindak berlebihan tersebut hingga ia kembali kepada perintah Allah* (QS. al-Hujurât [49]: 9). Dua aliran yang pertama mendasarkan pada hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah dan Abû Bakrah. *Shahîh Muslim bi Syarh an-Nawâwi*, juz XVIII, hlm. 9–11.

Asy-Sya'bi (w. 105 H.) menolak gagasan *irjâ'* dan menolak sikap sektarianisme secara umum. Di antara ucapan yang diriwayatkan dari beliau adalah: "Cintailah orang

semua mengikuti pendapat yang memisahkan antara keimanan dan amal, serta menafikan tindakan dari manusia maka kita dapat mengatakan: "Tindakan maksiat apa pun tidak membahayakan keimanan, sebagaimana sikap taat sama sekali tidak berguna bersama dengan kekafiran".[2] Yang menjadi dasar adalah keimanan atas keesaan Allah semata. Tidak diperkenankan menghukumi orang yang beriman akan keesaan-Nya sebagai kafir betapa pun ia melakukan tindakan-tindakan dosa. Penilaian semacam itu hanya dapat dilakukan oleh Allah semata.

Van Flouten berpendapat bahwa *irjâ'* memainkan peran penting di dalam menghilangkan perdebatan mandul seputar definisi orang kafir dan mukmin, dan mengarahkan masyarakat untuk memperhatikan berbagai persoalan kehidupan dan masalah sehari-hari. Ia juga berpendapat bahwa konsep tersebut telah memberi dimensi moral pada keimanan yang merupakan "kontrak dalam hati". Iman

---

mukmin yang shalih, Bani Hâsyim yang shalih, dan jangan menjadi sektarian. Berharaplah terhadap sesuatu yang belum kamu ketahui dan jangan menjadi penganut Murjiah. Ketahuilah bahwa kebaikan berasal dari Allah, dan kejelekan dari dirimu sendiri, dan jangan menjadi penganut *free will*. Dan, cintailah orang yang kamu lihat melakukan kebaikan, sekalipun didasarkan pada sandaran yang lemah". Lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, juz VI, hlm. 173.

Ibrâhîm an-Nakha'i (w. 96 H.) juga menentang gagasan *irjâ'*. Ia menyebut para pendukung gagasan tersebut sebagai "penganut *ra'yu* baru". Ia mengatakan bahwa "*irjâ'* adalah bid'ah". Hal itu karena penganut Murjiah "membiarkan agama lebih tipis daripada kain *sâbiri*. Ia pernah mengatakan: "Aku lebih mengkhawatirkan kelompok Murjiah ini daripada seandainya mereka menjadi kelompok Azariqah". Ketika ia ditanya mengenai perselisihan umat manusia seputar Ali dan Utsman, ia berkata: "Aku bukan kelompok Saba'iyah dan bukan pula Murjiah". Lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, juz VI, hlm. 191–192. Lihat pula sebagai kajian modern, Yûsuf Khalîf, *Hâyah asy-Syi'r fî al-Kûfah ila Nihâyah al-Qarn ats-Tsâni li al-Hijrah*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1968), hlm. 305–318 dan juga Ahmad Amîn, *Dhuha al-Islâm*, juz III, hlm. 320–322.

Beberapa penyair juga menyuarakan gagasan tentang *irjâ'*, terutama Tsâbit Quthnah. Buku *al-Aghâni* (juz XIII, hlm. 52) menyebut sebuah *qashîdah* yang dapat dianggap sebagai dokumen sektarianisme yang memuat prinsip-prinsip *irjâ'* dalam politik dan agama. Dalam hal ini lihat Kraemer, *Al-Hadhârah al-Islâmiyah*, hlm. 65 dan seterusnya. Kraemer melihat ada hubungan antara prinsip-prinsip *irjâ'* dengan prinsip-prinsip gereja Timur, khususnya pendapat-pendapat Yohana ad-Dimasyqi.

[2] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, juz I, (Baghdad: Maktabah al-Mutsanna, t.t.), hlm. 186; Khuthath al-Maqrizi, juz IV, hlm. 171.

merupakan urusan hati semata, bukan urusan orang lain, apa pun itu. Setelah ada kontrak, konsep tersebut tidak penting apabila orang yang bersangkutan kafir, apakah ia non-Arab ataupun Arab, penyembah berhala, Nasrani, dan atau Yahudi. Dari sini, konsep *irjâ* tersebut merupakan revolusi terhadap Islam formal-literalis (*al-islâm asy-syakli azh-zhâhiri*),[3] khususnya terhadap kewajiban-kewajiban agama. Ketika formal ritual diabaikan dan hanya tinggal batin dan niat maka manusia dengan yang lainnya sama, masyarakat melampaui apa saja yang membeda-bedakannya dan menuju pada sesuatu yang menyatukannya, dan menjadikan agama sebagai cap humanis yang universal yang tidak membedakan antara individu dengan yang lain, atau antara bangsa dengan yang lain, tetapi menjadikan hati manusia sebagai titik dan porosnya.

Dalam iklim pendapat *irjâ'* ini, muncul beberapa kelompok.[4] Kita menemukan di antara kelompok-kelompok yang dapat dicatat ada sejumlah pendapat yang saling bertentangan satu sama lainnya. Di sini, kami hanya akan membahas pendapat-pendapat yang mencolok dan penting dalam bingkai kajian kami. Di antara pendapat-pendapat tersebut adalah pendapat yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, maksudnya menolak akidah yang mengatakan bahwa kalam Allah adalah *qadîm* (*eternal*). Pendapat bahwa Al-Qur'an itu makhluk merupakan hasil dari pendapat yang menafikan sifat-sifat atau *ta'thîl* dalam istilah teknisnya. Al-Ja'd bin Dirhâm merupakan orang yang pertama kali mengumumkan pendapat ini.[5]

---

[3] Van Flouten, *As-Siyâdah al-Arabiyah*, hlm. 61 dan seterusnya.

[4] Seperti Murjiahnya Khawarij, Murjiahnya Qadariyah, Murjiah Jabariyah dan Murjiah murni, maksudnya mereka yang berbicara tentang persoalan iman dan amal, di luar berbagai persoalan cabang dalam kelompok yang terakhir. Lihat Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, juz I, hlm. 139–146.

[5] Dinyatakan bahwa dia berasal dari Khurasan, dan bahwa dia termasuk Mawâli Bani Marwân. Ada yang mengatakan bahwa ia berasal dari Harran, dan dia penganut paham Shabi'ah. Ada yang mengatakan bahwa asal usul gagasan ini berasal dari Yahudi. Hisyâm memerintahkan untuk membunuhnya setalah dimasukkan penjara. Akan tetapi, dia diambil oleh Khâlid bin Abdullâh al-Qasari, gubenur Kufah saat itu. Ia membawanya dalam keadaan terikat, pada hari raya kurban. Khâlid menjalankan shalat hari raya dan menyampaikan khutbah yang diakhiri dengan pernyataan:

Pendapat tentang kemakhlukan Al-Qur'an didasarkan pada suatu takwil dan bertumpu pada nalar sebagai sumber pertama bagi pengetahuan. Al-Ja'd sering menemui Wahab bin Munabbih, dan setiap kali ia mendatangi, dia senantiasa mandi dan berkata: Kumpullah untuk akal, maksudnya bahwa "akallah sebenarnya yang sedang ia cari dan yang menyatukan dirinya".[6]

Dari al-Ja'd bin Dirhâm ini Jahm bin Shafwân mengambil (pendapat tersebut). Oleh karena itu, iapun mengadopsi "metode takwil (menggunakan nalar) dan tidak mengindahkan hadits".[7] "Ia sangat berlebih-lebihan di dalam menolak *tasybîh* (pernyataan dalam Al-Qur'an yang menyerupakan Allah dengan sesuatu, *antrophomor-*

---

"Bubarlah kalian semua, dan sembelihlah hewan-hewan kurban kalian. Semoga Allah menerima ibadah kami dan kalian sebab saya sekarang ingin mengorbankan al-Ja'd bin Dirhâm sebab dia mengatakan: Allah tidak berbicara sama sekali dengan Musa, tidak pula Allah menjadikan Ibrahim sebagai kekasihnya (*khalîl*). Allah Mahasuci dari apa yang ia katakan. Kemudian dia turun dan memotong kepalanya dengan pisau di bawah mimbar. Ibn Nabatah, *Sarh al-Uyûn ...*, hlm. 186; Ibn Katsîr, *Al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, juz IX, hlm. 350; Ibn al-Imad al-Hambali, *Syadzarat az-Dzahab*, juz I, hlm. 169–170. Al-Qasari meninggal pada 126 H., dan kami tidak mengetahui secara pasti tahun berapa al-Ja'd dibunuh. Lihat pula Ibn Atsîr, *Al-Kâmil fi at-Tarikh*, juz IV, hlm. 255.

[6] "Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâmi", hlm. 356, dikutip dari Târîkh Ibn Asâkir dan Ibn Katsîr.

[7] *Ibid.*, hlm. 358. Jahm bin Shafwân mengenyam kehidupannya di Samarkand Khurasan, dan dia *maula* Bani Rasib dari Azd. Dia tewas bersama al-Hârits bin Suraih pada tahun 128 H. Mengenai dia, Ibn Hajar mengatakan: "Dia telah menanam kejahatan besar". Lihat Ibn Hajar al-Asqalâni, *Lisân al-Mîzân*, juz II, (Hydarabad: t.p., 1331 H.), hlm. 142; *Mîzân al-I'tidâl*, juz I, hlm. 185; *Syadzarât adz-Dzahab*, juz I, hlm. 169–170; Ibn Katsîr, *Tarikh ibn Katsir,* juz I, hlm. 26–27, juz IX, hlm. 350; Ibn al-Atsîr, *Al-Kâmil fi at-Tarikh*, juz IV, hlm. 293; Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 235.

Al-Maqrizi berbicara tentang madzhab Jahm bin Shafwân. Dia mengatakan bahwa gejolak menjadi membesar karenanya sebab dia menolak Allah memiliki sifat; dia menyampaikan beberapa kesangsian terhadap ahli Islam, dan kesangsian-kesangsian tersebut memiliki pengaruh negatif terhadap agama Islam, sebuah pengaruh yang melahirkan bencana besar. Ini terjadi menjelang berakhirnya abad pertama Hijriah. Pengikutnya menjadi banyak. Mereka mengikuti pendapat-pendapatnya yang pada dasarnya adalah meniadakan sifat Tuhan. Oleh karena itu, para ulama Islam menilai dia sangat heretik. Mereka sangat menolak dan menyatakan para pendukungnya sebagai sesat. Mereka melarang paham Jahmiyah. Mereka memusuhinya karena Allah. Mereka mencela siapa saja yang mengadakan majelis dengan kelompok tersebut, dan mereka menulis banyak buku yang menyanggah aliran tersebut. *Al-Khuthath,* (Kairo: 1324 H), juz IV, hlm. 182–183.

*phism*) hingga ia mengatakan bahwa Allah SWT. sama sekali bukan sesuatu".[8] Ini menunjuk pada pendapat Jahm bahwa Allah itu hanya dzat saja, tidak dapat dikatakan bahwa ia adalah sesuatu sebab sesuatu adalah makhluk yang memiliki contoh (padanan) atau merupakan "jisim yang ada", dan karena mengatakan demikain berarti menyerupakan Allah dengan sesuatu. Atau, dia mengatakan: "Sesungguhnya Allah bukan sesuatu, bukan pula dari sesuatu, tidak dalam sesuatu, tidak ada atribut yang melekat padanya, bukan pengetahuan tentang sesuatu, dan bukan pula diilusikan sebagai sesuatu".[9] Ini berarti bahwa Jahm tidak memberi atribut kepada Allah dengan atribut yang memungkinkan Allah disebut dengan yang lainnya, seperti sesuatu, yang ada (*maujûd*) atau yang berkehendak (*murîd*).[10]

Dengan demikian, dia mensucikan Allah dari representasi atau penyerupaan apa pun. Barangkali, inilah yang mendorongnya untuk menafikan tindakan dari manusia agar ia dapat menafikan adanya kemiripan atau juga keserupaan antara manusia dengan Allah, dan ini pula yang mendorongnya berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah makhluk. Demikianlah Jahm bin Shafwân sampai pada teor *deantrophomorphism* mutlak.[11] Dalam teori *deantrophomorphism* mutlak ini terkandung unsur yang memunculkan pendapat bahwa hanya Allah semata yang merupakan Dzat yang mutlak dan abadi, dan karena itu tidak ada yang abadi beserta-Nya. Keabadian adalah *fana'*, gerak adalah *fana'*, surga dan neraka juga *fana'*. Ia mengatakan "surga dan neraka *fana'* dan musnah, dan siapa saja yang berada di dalamnya

---

[8] *Ibid.*, hlm. 359. Pernyataan tersebut dinisbatkan kepada Abu Hanifah an-Nu'mân yang menggambarkan pendapat Jahm sebagai "pendapat yang busuk."

[9] Abu Hasan al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz II, ed. Muhammad Muhyiddin, (Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950), hlm. 164. Al-Malthi, *At-Tanbîh wa ar-Radd ala Ahl al-Ahwâ'*, (Mathba'ah Al-Kautsari), hlm. 93–95.

[10] Al-Baghdâdi, *Al-Farq bain al-Firaq*, ed. Muhammad Zahid al-Kautsari, (Kairo: Ljnah an-Nasyr ats-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1948), hlm. 128; Al-Isfarayîni, *At-Tabhîr fî ad-Dîn*, hlm. 64.

[11] "Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâmi", hlm. 365 dan 367.

*fana'*. Bahkan yang ada hanya Allah semata, sebagaimana yang ada hanya dia sendiri tanpa ada yang lainnya".[12]

Jahm menggunakan *ta'wil* di dalam memahami berbagai ayat yang menunjukan keabadian surga dan neraka dan keabadian orang yang ada di dalamnya. Ia menafsirkan keabadian sebagai melebihkan dan menguatkan, bukan mengekalkan.[13] Dalam perspektif ini, iman akan memiliki makna baru. Jahm telah memisahkan antara iman dengan amal. Iman kepada Allah "adalah mengetahui Allah, rasul-rasul-Nya dan segala yang berasal dari Allah saja ... sementara pengetahuan lainnya seperti pengakuan dengan lisan, merendahkan hati, mencintai Allah dan rasul-Nya serta mengagungkan keduanya, takut kepada keduanya serta menjalankan dengan anggota badan, bukan merupakan iman". Atas dasar ini, "kafir terhadap Allah artinya tidak mengetahui-Nya". Dari sini, dapat disimpulkan bahwa manusia tidak kafir apabila ia mengingkari pengetahuannya dengan lisannya, bahwa "iman tidak dapat dibagi-bagi, dan orang yang beriman tidak dapat diperbandingkan, serta bahwa iman dan kufur hanya ada dalam hati bukan pada anggota tubuh lainnya".[14] Wajar apabila pendapat-pendapat ini mengarah pada penolakan terhadap *naql* atau riwayat, atau memunculkan pendapat bahwa akal diutamakan sebelum riwayat sebab akallah yang meniscayakan timbulnya pengetahuan dan meniscayakan kebaikan atau kerusakan sesuatu, tanpa diperlukan wahyu, dan sebelum wahyu.[15]

**2**

Muncul pula pendapat yang memegangi adanya kemampuan manusia (*qadar*). Maksudnya, manusia bebas, dan dialah yang melakukan tindakan-tindakannya. "Orang yang pertama kali berbicara

---

[12] Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz II, hlm. 148.

[13] "Nasy'ah al-fikr al-Falsafi fî al-Islâmi", hlm. 369.

[14] Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, hlm. 197-198. Lihat pula As-Subki, *Thabaqât asy-Syâfi'i*, juz I, hlm. 36, 45.

[15] "Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâmi", hlm. 375 dan seterusnya.

tentang qadar adalah Ma'bad al-Juhani, kemudian Ghailân".[16] Dikatakan bahwa Ma'bad pergi ke Hijaz dan menemui ulama Madinah, kemudian dia berhasil meyakinkan mereka dengan pendapat-pendapatnya. Ia juga memiliki pengaruh yang besar terhadap Bashrah dan Syam.[17] Ada riwayat lain yang mengatakan bahwa Yûnus

[16] Thasyi Kubra, *Miftâh as-Sa'âdah*, juz II, hlm. 33. Dia menisbatkan pernyataan tersebut kepada al-Auza'i (dilahirkan di Ba'labak tahun 88 H. dan meninggal di Beirut pada 157 H.). Dalam sebuah riwayat lain dari al-Auza'i disebutkan bahwa orang yang pertama kali berbicara tentang *free will* adalah seorang penduduk Irak yang bernama Susan, pengikut Nasrani yang kemudian masuk Islam, sebelum kemudian kembali menjadi Nasrani. Dari orang inilah Ma'bad mengambilnya dan dari Ma'bad ini Ghailân bin Marwân ad-Dimasyqi mengambil pendapat tersebut. *Ibid,* hlm. 35. Lihat pula "Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâmi", hlm. 336 dan seterusnya. Adalah al-Hajjâj yang membunuh Ma'bad sekitar tahun 80 H. pada masa pemerintahan Abd al-Malik bin Marwân. Ibn Hajar al-Asqalâni, *Lisân al-Mîzân*, juz VI, (Hydarabad: t.p., 1331 H.), hlm. 335; Izz ad-Dîn bin al-Atsîr, *Asad al-Ghâbah fî Ma'rifah ash-Shahâbah*, juz IV, (Leiden: t.p., 1286 H), hlm. 390.

[17] Terhadap pengaruh ini Muhammad bin Zâhid al-Kautsari (al-Alam al-Islami al-Mu'ashir) memberi komentar sebagai berikut: "Ketika Ibn Umar mendengar berita mengenai pendapat Ma'bad, Ibn Umar melepaskan diri dari pendapat tersebut dan menyebut kelompok Ma'bad sebagai kelompok Qadariyah. Sikap Ibn Umar ini senantiasa menjadi pegangan sebagian ahli riwayat dari Bashrah untuk beberapa abad lamanya". Ibn Asâkir, *Muqaddimah Tabyîn Kadzb al-Muftara*, hlm. 11. Lihat pula *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâmi,* hlm. 338. Al-Kautsari menukil pernyataan Abdullâh bin Umar mengenai Qadariyah: "Aku melepaskan diri dari mereka, dan mereka tidak ada kaitannya dengan saya sama sekali. Demi Dzat yang kepada-Nya Abdullâh bin Umar bersumpah: seandainya salah seorang di antara mereka memiliki emas sebesar gunung Uhud, kemudian dia menginfakkannya maka Allah tidak akan menerimanya sampai dia mempercayai takdir" *Ibid.*, hlm. 11.

Di antara pendukung Qadariyah pertama adalah Qatâdah bin Di'âmah as-Sadûsi dan Makhûl, Amr al-Maqshûsh yang merupakan guru Mu'awiyah kedua yang kemudian memeluk paham Qadariyah. Ketika Yazîd meninggal, dan masyarakat membaiat Mu'awiyah, ia bertanya kepada gurunya. Sang guru berkata kepadanya: "Kamu bersikap adil atau mengundurkan diri". Mu'awiyah kemudian berpidato. Ia berkata: "Kami telah menguji kalian dan kalian menguji kami. Sesungguhnya kakekku, Mu'awiyah (I), telah memperebutkan kekuasaan dengan orang yang lebih berhak daripada dia maka dia melakukan apa yang kalian ketahui hingga ia terikat dengan tindakannya. Setelah itu, ia diikuti oleh ayahku. Ia tidak pantas memegang kekuasaan itu. Ia menebarkan ketakutan sehingga ia menilai kesalahannya sebagai kebaikan. Aku tidak ingin Allah membebankan kalian untuk mengikuti (aku) sebab kalian berurusan dengan persoalan kalian sendiri. Oleh karena itu, angkatlah orang yang kalian kehendaki. Demi Allah, jika kekhalifahan merupakan rampasan perang maka kami telah mendapatkan bagiannya, dan jika ia merupakan kejahatan maka keluarga Abû Sufyân telah memperkirakan apa yang telah mereka alami". Kemudian ia mengasingkan diri hingga ia meninggal 40 hari kemudian dari masa kekuasannya. Bani Umayyah menuduh Amr al-Maqshûsh, dan mereka berkata kepadanya: "Engkau yang telah menjadikan dia rusak dan yang mengajarinya. Setelah itu mereka menguburnya hidup-hidup sampai mati. Al-Maqdisi, *Al-Bad' wa at-Târîkh*, (Teheran: t.p., 1962), hlm. 6–17.

al-Aswâri adalah orang yang pertama kali berbicara tentang kebebasan manusia, dan dari dialah Ma'bad al-Juhani mengambil ide tersebut.[18] Diriwayatkan, bahwa Ma'bad dan Athâ' bin Yasâr datang menemui al-Hasan al-Bashri, mereka berkata kepadanya: "Wahai Abû Sa'id (al-Hasan al-Bashri), para raja itu membunuh kaum muslimin dan merampas harta mereka, dan mereka mengatakan bahwa tindakan-tindakan mereka berjalan sesuai dengan kuasa Allah". Ia memberi jawaban: "Musuh-musuh Allah berbohong". Ini artinya dia penganut paham kebebasan manusia (*Qadariyah*).[19]

Ghailân ad-Dimasyqi[20] berkata bahwa "keyakinan tauhid tanpa penalaran bukan termasuk iman".[21] Maksudnya, bahwa pengetahuan awal, yaitu mengenal Allah, bersifat obligatoris, maksudnya alamiah. Oleh karena itu, ia bukan termasuk keimanan bahwa keimanan didapatkan melalui apa yang disebut oleh al-Asy'ari sebagai "pengetahuan kedua", maksudnya pengetahuan yang muncul dari penalaran dan pembuktian.[22] Ghailân berpendapat bahwa manusialah yang menciptakan tindakan-tindakannya. Oleh karena itu, takdir baik dan buruk berasal dari manusia, bukan dari Allah. Ia berpendapat bahwa kepemimpinan "pantas untuk diberikan kepada non-Arab", bahwa semua orang yang menjalankan al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah berhak untuk menjadi pemimpin, dan bahwa pemimpin dapat diakui hanya dengan kesepakatan umat".[23]

---

[18] Ibn Hajar al-Asqalani, *Lisân al-Mîzân*, juz VI, hlm. 335.

[19] Thasyi Kubra, *Miftâh as-Sa'âdah*, juz III, hlm. 33.

[20] Dia adalah Abû Marwân Ghailân ad-Dimasyqi. Dia dibunuh dan disalib oleh Hisyâm bin Abd al-Malik berdasarkan fatwa al-Auzâ'i. Lihat Ibn Nabâtah, *Sarh al-Uyûn fî Syarh Risalah Ibn Zaidûn*, (Kairo: al-Halabi, 1278 H.), hlm. 167. Di antara orang-orang Murjiah yang memberontak kepada pemerintah Umayyah, seperti Ghailân adalah Sa'id bin Jabîr yang memberontak kepada Abd al-Malik bin Marwân, dan dibunuh oleh al-Hajjâj. Ihsan Abbas (*ed.*), *Wafayât al-A'yân*, juz II, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah, 1979), hlm. 381–374.. Di antara yang lainnya adalah al-Hârits bin Suraij yang dibunuh dan disalib pada tahun 128 H.

[21] Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, hlm. 207.

[22] *Ibid.*, juz I, hlm. 200.

[23] Asy-Syahrastâni, *Al-Milal wa an-Nihal*, hlm. 190. Asy-Syahrastâni mengomentasi pernyataan ini. Ia mengatakan: "Yang mengherankan adalah bahwa umat ini sepakat

Dari sini, Ghailân mengambil sikap-sikap politik. Ia menentang pemikiran-pemikiran yang disebarkan oleh sistem kekuasaan politik Umayyah seperti membatasi hak kepemimpinan hanya pada Quraisy, pembaiatan formal yang berjalan melalui wasiat atau yang dilakukan oleh sekelompok kecil, serta sikap Jabariyah yang memandang manusia tidak bebas dan semua tindakannya sudah ditentukan sebelumnya oleh Allah. Semua ini merupakan pemikiran-pemikiran yang dijadikan sandaran oleh sistem kekuasaan Umayyah untuk menjustifikasi kelaliman dan kesewenang-wenangannya.[24]

Ketika Umar bin Abd al-Azîz memegang kekhalifahan, ia menunjuk Ghailân untuk menangani dan menyelesaikan persoalan kezaliman dan harta-harta yang diambil secara paksa. Ghailân mengembalikan semua harta tersebut ke *baitul mâl*. Dia mendirikan pasar rakyat yang bertujuan untuk menjual barang-barang yang diambil secara paksa, seperti perhiasan dan benda-benda berharga lainnya. Dalam pasar tersebut ia menyatakan: "Datanglah ke harta benda orang-orang yang tidak dapat dipercaya, datanglah ke harta kekayaan orang-orang zalim, datanglah ke kekayaan orang yang mengganti Rasulullah untuk memimpin umatnya namun tidak meneladani tradisi beliau. Siapa yang dapat menerima alasan saya apabila saya termasuk mereka yang beranggapan bahwa mereka

---

bahwa kepemimpinan tidak sepantasnya dipegang oleh selain Quraisy. Dengan demikian, umat ini menolak klaim sahabat Ansar: "Dari kami ada penguasa dan dari kalian ada penguasa sendiri. Dalam diri Ghailân ada tiga karakter: penganut Qadariyah, *irjâ',* dan khawarij". *Ibid.*, hlm. 290.

[24] Ghailân bersama sahabatnya, Shâlih keluar, di wilayah kekuasaan Hisyâm bin Abd al-Malik, menuju ke Armenia. Mereka mencela Hisyâm atas kesewenang-wenangannya dan kesewenangan Bagi Umayyah atas nama kebenaran Tuhan dan paham *predistination* yang tidak dapat ditolak. Hisyâm kemudian mengirimkan pasukan untuk mencari mereka. Mereka tertangkap dan dijebloskan ke penjara beberapa hari. Al-Auzâ'i mengeluarkan fatwa untuk membunuhnya. Hisyâm kemudian mengusir keduanya dan memerintahkan untuk memotong kedua tangan dan kakinya". *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islam*, hlm. 344. Riwayat tersebut menambahkan bahwa orang-orang Umayyah mendatangi Hisyâm dan berkata: "Engkau potong kedua tangan dan kaki Ghailân, sementara kamu membiarkan mulutnya. Dia telah membuat masyarakat menangis, dan memperingatkan mereka mengenai sesuatu yang mereka abaikan". Hisyâm kemudian mengirim orang yang diminta untuk memotong lidahnya maka kemudian dia meninggal. *Ibid.*, hlm. 345, dikutip dari Ibn al-Murtadha, *Al-Munyah wa al-Amal*, hlm. 16–17.

adalah para imam yang mendapat petunjuk, padahal ia makan sementara orang lain mati kelaparan".[25]

Dalam garis ini, al-Hasan al-Bashri[26] menegaskan kebebasan manusia. Ia menjelaskan sikapnya dalam sebuah surat yang ia tulis untuk Abd al-Malik bin Marwân. Surat tersebut merupakan jawaban dia atas pertanyaan Abd al-Malik bin Marwân kepadanya mengenai pendapat al-Hasan tentang tindakan manusia, dan pandangannya bahwa manusia itu bebas, serta bahwa posisi dasar Islam adalah pendapat yang menyatakan manusia bebas.[27] Diriwayatkan dari al-Hasan bahwa dia berkata bahwa nabi diutus kepada bangsa Arab "yang pada saat itu mereka berpaham qadariyah dan jabariyah, dan bahwa Islam kemudian menolak jabariyah.[28] Beberapa riwayat dari al-Hasan al-Bashri menunjukkan bahwa ia menentang kekuasaan yang sewenang-wenang,[29] bahwa dia juga menentang konsep *irjâ'*. Ia

---

[25] Ibn al-Muratadha, *Al-Munyah wa al-Amal fî Syarh Kitâb al-Milal wa an-Nihal*, manuskrip pada Dâr al-Kutub al-Mishriyah, kode 48, dikutip dari Muhammad Imârah, *Muslimûn Tsuwwâr*, (Kairo: Dâr al-Hilâl, 1972), hlm. 63. Buku ini telah dicetak di India (Hydarabad tahun 1316 H.). Dalam al-Murtadha, *Thabaqât al-Mu'tazilah*, (Beirut: t.p., 1961), hlm. 26, ada pernyataan terakhir sebagai berikut: "Demikian, harta yang disimpan itu berangsur-angsur habis, sementara masyarakat meninggal karena kelaparan". Lihat pula *Nasy'ah al-Fikr al-Falasafi fî al-Islâm*, hlm. 329–349.

[26] Dia adalah Abû Sa'id al-Hasan bin Abû al-Hasan al-Bashri. Ayahnya merupakan budak Zaid bin Tsâbit al-Anshari. Dia dilahirkan pada tahun 21 H. (641 M.), dan meninggal tahun 110 H. (728 M.). Lihat biografinya pada Al-Hajjaj, *Wafayât al-A'yân*, juz II, hlm. 69–73; Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, juz VII, hlm. 156; *Tahdzîb at-Tahdzîb*, juz II, hlm. 131. Lihat kajian baru mengenai hal tersebut oleh Ihsân Abbâs, *Al-Hasan al-Bashri*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1952).

[27] Baca teks surat tersebut dalam juz I dari buku *Risâlah al-Adl wa at-Tauhîd*, ed. Muhammad Imârah, (Kairo: Dâr al-Hilâl, t.t.).

[28] Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr, *Al-Mughni fî Abwâb al-Adl wa at-Tauhîd*, juz VIII, hlm. 329–330. Teks riwayat tersebut adalah: "Diriwayatkan dari al-Hasan bahwa ia berkata: Allah mengutus Muhammad kepada bangsa Arab yang pada saat itu penganut *predestination*. Mereka mengaitkan dosa-dosa mereka kepada Allah dan berkata bahwa Allah telah menghendaki kami seperti adanya sekarang ini, membawa kita menjadi seperti ini dan memerintahkan melakukan seperti ini. Allah SWT berfirman: *Jika mereka melakukan kejahatan, mereka berkata kami mendapatkan nenek moyang kami demikian dan Allah telah memerintah kami melakukan itu. Katakanlah sesungguhnya Allah tidak memerintah untuk melakukan hal-hal yang keji. Apakah kalian akan mengatakan atas nama Allah apa yang kalian tidak mengerti*. (QS. al-A'râf [7]: 28).

[29] "Ketika Umar bin Hubairah al-Fazari diangkat sebagai gubenur Irak dan ditambah pula wilayah Khurasan, dan ini terjadi pada saat Yazîd bin Abd al-Malik mengundang

memberi nilai negatif terhadap orang yang ia pandang salah, dan menilai positif terhadap orang yang ia pandang benar". Barangkali, sikap ini menjelaskan mengapa muridnya Wâshil bin Athâ memisah-

---

al-Hasan al-Bashri, Muhammad bin Sirin (w. 110 H.), dan asy-Sya'bi, Amir bin Syurahbil (w. 104 H.), yaitu pada tahun 103 H., Umar berkata kepada mereka: "Yazîd adalah khalifah Allah yang Dia tunjuk untuk menangani hamba-hamba-Nya. Dia mengambil janji mereka untuk mentaatinya. Dia mengambil janji kita untuk mendengar dan mematuhinya. Dia telah memberikan kekuasaan kepadaku seperti yang kalian ketahui. Dia telah menulis surat kepadaku untuk melakukan suatu perintah darinya maka aku mengikuti apa yang dia perintah. Menurut kalian bagaimana? Ibn Sirin dan asy-Sya'bi menjawab dengan jawaban yang mengandung sikap menyelamatkan diri (*taqiyah*). Ibn Hubairah berkata: "Menurut kamu bagaimana, hai Hasan?" Dia berkata: "Hai Ibn Hubairah, takutlah kepada Allah berkaitan dengan persoalan Yazîd, dan jangan takut kepada Yazîd dalam urusannya dengan Allah. Allah dapat menahan (membantu) kamu dalam menghadapi Yazîd, sementara Yazîd tidak dapat membantumu dalam menghadapi Allah. Nyaris Allah mengutus kepada kamu seorang malaikat yang akan menjauhkan kamu dari tempat tidurmu, dan mengeluarkan kamu dari luasnya istanamu menuju ke sempitnya kubur, setelah itu hanya amalmu yang dapat menyelamatkanmu. Hai Ibn Hubairah, jika kamu durhaka kepada Allah, sesungguhnya Allah menjadikan kekuasaan ini sebagai pendukung agama Allah dan hamba-hamba-Nya. Oleh karena itu, jangan kamu mengangkangi agama Allah dan hamba-hamba-Nya dengan kekuasaan Allah sebab tidak ada kewajiban mentaati makhluk berkaitan dengan sikap mendurhakai sang pencipta". Mereka kemudian diberi hadiah oleh Ibn Hubairah, dan melipatgandakan hadiah untuk al-Hasan. Asy-Sya'bi berkata kepada Ibn Sirin: "Kami telah mengelabuinya, namun kemudian dia juga mengelabui kita". Al-Hajjaj, *Wafayât al-A'yân*, juz II, hlm. 71–72.

Lihat pula sikap Ibn Hubairah terhadap kekuasaan Umayyah ketika ia mengatakan: "Aku menerima penduduk Syam, semoga Allah mencela dan menyusahkan mereka. Bukankah mereka yang telah menghalalkan larangan Rasulullah. Mereka membunuh keluarga Rasulullah tiga hari tiga malam? Mereka telah memperkenankan masyarakat jelata membawa perempuan-perempuan merdeka yang baik agamanya untuk mereka langgar kehormatannya. Mereka keluar menuju *baitullâh* yang suci untuk memudian mereka meruntuhkan Ka'bah. Mereka menyalakan api di antara batu-batu Ka'bah dan penutupnya. Laknat Allah semoga dilimpahkan kepada mereka". Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VI, hlm. 588 dan 594.

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Ibn Hubairah berkata: "Ada empat perangai dalam diri Mu'awiyah. Apabila satu perangai saja ada padanya maka pastilah sangat destruktif: memperlakukan umat ini sebagai orang-orang bodoh sehingga ia dapat merampas kekuasaan mereka tanpa meminta pendapat mereka. Padahal dalam umat ini masih ada sisa-sisa sahabat dan orang-orang utama. Menunjuk puteranya sebagai pengganti dirinya, padahal puteranya pemabuk, suka mengenakan sutera, dan suka menyanyi. Ia menunjuk Ziyâd, padahal Rasulullah pernah bersabda: "Anak merupakan hasil berkumpul di atas ranjang, dan orang yang berzina berhak untuk dilempari batu". Dia juga membunuh Hajar. Semoga dia celaka karena Hajar. Dia mengatakannya dua kali. Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 279. Ziyad adalah Ziyâd bin Abihi, dan Hajar adalah Hajar bin Adi. Dia dibunuh Mu'awiyah bersama enam sahabatnya tahun 51 H. Lihat cerita detilnya dalam *ibid.,* juz V, hlm. 271–277.

kan diri darinya, dan sikap tersebut juga dapat sedikit menjelaskan kemunculan Mu'tazilah.[30]

3

Dalam iklim fanatisme terhadap Ali, muncul teori *imâmah*. Pendapat tentang *imâmah* dan segala konsep yang berasal dari pendapat tersebut, seperti konsep *washiyah*, pengetahuan pemimpin, *ishmah*, *badâ'*, *ghaib*, *raj'ah*, *wilâyah*, dan *tafwîdh*, memainkan peran penting dalam perubahan peradaban Arab.[31]

Syi'ah Imamiyah, secara teoretis, muncul dari pendapat tentang kepemimpinan Ali. Oleh karena itu, konsep *imâmah* beriringan dengan konsep *tasyayyu'*.[32] Keyakinan atas kelebihan Ali setelah nabi

---

[30] Wâshil bin Athâ' lahir tahun 80 H., dan meninggal pada tahun 131. Lihat biografinya dalam Al-Hajjaj, *Wafayât al-A'yân*, juz Vi, hlm. 7–11; *Amâli al-Murtadha*, juz I, hlm. 163; *Mu'jam al-Udabâ'*, juz XIX, hlm. 243 dan *Syadzarât adz-Dzahab*, juz I, hlm. 182. Banyak pendapat yang saling kontradiksi mengenai kemunculan Mu'tazilah. Mengenai hal ini, lihat kajian lengkap C. Nallino dalam Abdurrahmân Badawi (terj.) *Tt-Turâts al-Yunâni fî al-Hadhârah al-Islâmiyah*, cet. III, (Dâr an-Nahdhah al-Arabiyah, 1965), hlm. 173 dan seterusnya. Untuk kajian baru, lihat Abû al-Wafa al-Ghunaimi at-Taftazani, *Ilm Kalâm wa Ba'dh Musykilâtihi*, (Maktabah al-Qâhirah al-Hadîtsah, 1966), hlm. 44–50.

[31] Mengenai perkembangan Syi'ah, teori *imamah* dan berbagai gagasan yang muncul dari teori tersebut, lihat Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, hlm. 65–155; *Al-Milal wa an-Nihal*, (dalam bagian pinggir *Al-Fishal fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal* karya Ibn Hazm); Al-Baghdâdi, *Al-Milal wa an-Nihal*, ed. Nashri Nâdir, hlm. 47–57; Al-Baghdâdi, *Al-Farq bain al-Firaq*, (Kairo: Thab'ah Muhammad Muhyi ad-Dîn Abd al-Hamîd, 1964); Ibn Hazm, *Al-Fishal fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal*, juz IV, (Baghdad: Thab'ah al-Mutsanni), hlm. 87–111 dan 179–188. Lihat pula Ath-Thûsi, *Talkhîsh asy-Syâfi*, (Najef: t.p., 1963); Al-Kulîni, *Al-Kâfi*, (Teheran: t.p., 1381 H). Sa'ad bin Abdullâh al-Asy'ari al-Qummi, *Al-Maqâlât wa al-Firaq*, (Teheran: t.p., 1963); Ibn Muthahhar al-Hulli, "Manhaj al-Karâmah fî Ma'rifah al-Imâmah", dalam Ibn Taimiyah, *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyah*, juz I., (Beirut: Thab'ah Khayyâth), hlm. 77–202. Untuk kajian baru, lihat Abdullâh Faiyâdh, *Târîkh al-Imâmiyah wa Aslâfuhum min asy-Syî'ah*, (Baghdad: t.p., 1970); Ahmad Mahmûd Shubhi, *Nazhariyah al-Imâmah*, (Dâr al-Ma'ârif Mesir, 1969); Kâmil Mushthafa asy-Syaibi, *Ash-Shillah bain at-Tashawuf wa at-Tasyayyu'*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969); Ali Sâmi an-Nasysyâr, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâm*, cet. IV, juz II, (Dar al-Ma'ârif Mesir, 1969). Lihat juga Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, (Paris: Gallimard, 1964); H. Laoust, *Les schismes dans L'Islam*, (Paris: Payot, 1965).

[32] Ath-Thûsi Muhammad bin al-Hasan (w. 460 H.), *Talkhîsh asy-Syâfi*, juz II, (Najef: t.p.,1963), hlm. 56–57. Inilah yang dikatakan oleh asy-Syahrastâni ketika mendefinisikan Syi'ah: "Mereka adalah kelompok yang mendukung Ali khususnya; mereka yang berpendapat bahwa hak *imamah* dan kekhalifahan Ali didasarkan oleh teks dan

dan bahwa dia merupakan imam dan khalifah setelah nabi, serta keberlangsungan *imâmah* pada keturunannya dari Fathimah, merupakan dasar keyakinan bagi konsep *imâmah* dan sekaligus juga konsep *tasyayyu'*.[33] Dari sini, dari akidah Syi'ah Imamiyah umumnya, muncul pendapat orang-orang yang terlalu bersikap permisif sehingga mereka memperbolehkan pemimpin dari orang yang tidak diunggulkan, seperti Syi'ah Zaidiyah, dan pendapat mereka yang terlalu berlebihan sehingga mereka cenderung menuhankan Ali, seperti kelompok Syi'ah Ghulah, dan pendapat mereka mengalihkan hak kepemimpinan dari keturunan Fathimah, seperti kelompok Syi'ah yang mengatakan bahwa Muhammad bin al-Hanafiyah adalah seorang imam.[34]

Keberhakan Ali atas *imâmah* merupakan wasiat dari nabi dengan kehendak dari Allah. Wasiat tersebut berupa pernyataan yang jelas atau samar:[35] yang *pertama* hanya kelompok Syi'ah

---

wasiat, baik secara jelas maupun tidak. Mereka berkeyakinan bahwa imamah tidak boleh keluar dari putera-puteranya. Kalaupun lepas, hal itu karena kezaliman yang berasal dari luar Ali, atau karena sikap *taqiyah* dari Ali. Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, juz I, hlm. 195.

[33] Dalam hal ini lihat Abdullâh Faiyâdh, *Târîkh al-Imâmiyah wa Aslâfuhum min asy-Syî'ah*, cet. I, (Baghdad: t.p., 1970), hlm. 31 dan seterusnya. Ibn Hazm berkata: "Siapa saja yang sepakat dengan Syi'ah dalam hal berikut ini, bahwa Ali manusia paling utama setelah Rasulullah; paling berhak memegang imamah serta putera-putera setelahnya maka dia Syi'ah. Siapa saja yang berbeda dengan mereka berkaitan dengan persoalan di luar tersebut, yang masih diperselisihkan oleh umat Islam, jika berbeda dengan mereka berkaitan dengan persoalan yang disebutkan di atas, dia bukan Syi'ah". Ibn Hazm, *Al-Fishal fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal*, hlm. 113.

[34] Mengenai beberapa argumentasi tentang kekeliruan sekte al-Kaisaniyah lihat, Asy-Syaikh al-Mufid al-Ukbari, *Al-Irsyâd*, (Asfihan: t.p., 1312 H.), hlm. 237 dan seterusnya.

[35] Ath-Thusi, *Talkhîsh asy-Syâfi*, juz II, hlm. 56–57. Mengenai wasiat nabi kepada Ali berkaitan dengan *imamah* dan *khilafah,* lihat teks-teks yang dikumpulkan oleh Abdullâh Faiyâdh dalam bukunya *Târîkh al-Imâmiyah wa Aslâfuhum min asy-Syî'ah*, hlm. 38–46. Lihat asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal* juz I, hlm. 195. Al-Mas'ûdi berkata: "Imamah hanya didasarkan pada keterangan (penunjukan) dari Allah dan Rasul-Nya terhadap sosok imam, nama, dan juga kemasyhurannya, dan pada setiap masa masyarakat tidak pernah lepas dari argumentasi Allah terhadap mereka baik secara jelas maupun tidak". Setelah menyebut teks mengenai imamah Ali, al-Mas'ûdi berkata: Ali telah menunjuk puteranya, al-Hasan, kemudian al-Husain, dan al-Husain menunjuk Ali bin al-Husain. Demikian pula sesudahnya sampai generasi yang 12". Al-Mas'udi, *Murûj adz-Dzahab*, (Kairo: 1958), juz III, hlm. 156. Al-Jarudiyah, salah satu sekte Zaidiyah, berpendapat bahwa teks yang nyata mengenai kepemimpinan Ali

Imamiyah dan beberapa ahli hadits saja yang meriwayatkannya, namun "diriwayatkan seperti meriwayatkan hadits-hadits *ahâd*", yang *kedua* "seluruh umat menerimanya, sekalipun mereka berbeda pendapat dalam menafsirkan dan menangkap maksudnya, dan tidak seorang pun yang diakui di antara mereka yang mengajukan penolakannya".[36] Karena kepemimpinan merupakan wasiat dari nabi maka mengingkarinya merupakan tindakan kafir seperti halnya mengingkari kenabian.[37] Ini berarti bahwa kepemimpinan bukan "persoalan kemaslahatan yang terkait dengan pilihan masyarakat banyak ... melainkan merupakan persoalan dasar" sebab pemimpin merupakan "rukun agama". Tidak diperkenankan Rasulullah Saw. mengabaikan dan menyerahkannya kepada masyarakat umum".[38] Kepemimpinan merupakan dasar agama atau merupakan keharusan *ilâhi*. Dari sisi bahwa kepemimpinan yang dianggap wasiat dari nabi kepada Ali dan dari Ali kepada anak-anaknya, merupakan warisan khusus untuk keturunan Ali sampai hari kiamat.[39]

Keharusan adanya kepemimpinan berasal dari keberadaan Syari'ah yang abadi. Syari'ah harus ada yang menjaganya. Yang mampu menjaganya bisa berupa umat secara keseluruhan atau sebagiannya. Umat bisa melakukan kealpaan, kesalahan, dan penyimpangan dari apa yang mereka ketahui dan imani, serta mereka mungkin bisa melakukan kerusakan. Mereka tidak *ma'shûm*. Oleh karena itu, mereka tidak dapat menjadi penjaga syari'ah. Atas dasar ini, penjaga syari'ah harus orang yang *ma'shûm*, tidak lalai, tidak mengubah atau mengganti, sehingga orang-orang *mukallaf* menyukai dia dan

---

bersifat deskriptif bukan penyebutan langsung. Al-Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyîn*, juz I, hlm. 133.

[36] Ath-Thusi, *Talkhîsh asy-Syâfi*, juz Ii, hlm. 46.

[37] Ath-Thûsi Muhammad bin al-Hasan, *Al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'an*, juz IX, (Najef: t.p., 1957–1963), hlm. 351–352. Ia mengatakan: "Menolak imamah sama seperti menolak kenabian. Tidak ada perbedaan antara keduanya sebab tidak mengenal imamah sama seperti tidak mengenal kenabian".

[38] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, juz I, hlm. 195.

[39] Muhammad bin Ya'qûb Al-Kulini (w. 328 H.), *Al-Kâfi*, juz I, (8 juz), (Teheran: t.p., 1381 H), hlm. 199–200.

juga ucapannya. Inilah pemimpin.[40] Jika dia *ma'shûm* maka dia merupakan makhluk yang paling utama, dan dengan demikian imam yang tidak berada dalam tingkat utama tidak diperkenankan. Imam harus *ma'shûm* yang mengandung pengertian bahwa ia merupakan manusia paling berilmu. Dari sini, tidak diperkenankan imam yang ilmunya sedikit.[41] Sebagai konsekuensi dari pendapat tersebut adalah bahwa kepemimpinan mereka yang mendahului Ali dan setelahnya di luar keturunan Ali adalah batal sebab mereka semua tidak layak untuk menjadi imam,[42] mereka telah merampas dari pemiliknya yang sah.

Demikianlah, kaum muslimin hidup dalam naungan kepemimpinan atau kekhilafahan yang tidak sah, kecuali pada masa ketika Ali menjadi imam dan khalifah. Maksudnya, bahwa mereka hidup dalam naungan sistem yang keliru dan lalim.[43] Dari sini, pemberontakan yang berjalan terus-menerus untuk mengubah sistem tersebut merupakan bagian yang melengkapi pendapat tentang kepemimpinan ini. Adanya imam yang gaib yang ditunggu-tunggu juga tidak lain merupakan sikap menunggu ditegakkannya keadilan sehingga dunia penuh dengan keadilan setelah sebelumnya penuh dengan kesewenang-wenangan.

Wasiat tentang kepemimpinan Ali bukan merupakan wasiat Rasul pribadi, melainkan merupakan wahyu dari Allah. Ini memunculkan pendapat bahwa kepemimpinan mendahului misi Muhammad, dan sudah ada sejak awal penciptaan. Inilah yang diisyaratkan oleh pendapat al-Imâm ash-Shâdiq (w. 148 H.): "Allah tidak akan membiarkan bumi tanpa ada imam semenjak Dia menciptakan Adam. Dia

---

[40] Ath-Thusi, *Talkhîsh asy-Syâfi*, juz I, hlm. 133–134. Mengenai dalil-dalil keharusan adanya imam lihat pula *Minhâj al-Karâmah fî Ma'rifah al-Imâmah*, hlm. 145 dan seterusnya. Lihat Ahmad Mahmûd Shubhi, *Nazhariyah al-Imâmah*, hlm. 80 dan seterusnya.

[41] Ath-Thusi, *Talkhîsh asy-Syâfi*, juz I, hlm. 7–10.

[42] *Ibid.*, juz III, hlm. 96.

[43] Untuk membedakan antara *khalîfah* dengan *al-Imâm,* lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, hlm. 191 dan Ahmad Mahmûd Shubhi, *Nazhariyah al-Imâmah*, hlm. 19–27.

diberi petunjuk menuju kepada Allah. Dia merupakan argumen. Siapa saja yang meninggalkannya, akan hancur, dan siapa yang memegangnya, akan selamat".[44] Dengan demikian, kepemimpinan, dari sisi bahwa ia pemilik waktu, juga mengiringi waktu semenjak awal hingga akhir zaman. Hal itu karena zaman "tidak pernah lepas dari argumen Allah, baik secara rasional maupun syara'".[45]

Jika imam merupakan argumen dan penjaga syari'ah maka ia harus merupakan "makhluk yang paling berpengetahuan" seperti istilah al-Mas'ûdi sebab jika tidak demikian "tidak ada jaminan dia akan konsisten dengan syari'ah dan hukum Allah; menghukum orang yang harus dihukum dan meletakkan hukum bukan pada tempat sebagaimana yang diposisikan Allah".[46] Demikianlah, imam Ali merupakan sumber pertama pengetahuan setelah nabi. Dia merupakan pendiri pertama bagi ilmu-ilmu ahli bait. Ahli bait dan pengikutnya mendasarkan teori-teori mereka tentang tradisi dan hadits, tafsir dan takwil pada sumber ini. Atas dasar ini, mereka tidak mempergunakan tradisi sahabat dan tidak pula teori-teori yang berasal dari tradisi tersebut sebab dalam pandangan mereka, yang boleh dipegang hanya tradisi orang-orang yang ke-*ma'shûm*-annya pasti. Demikianlah, muncul dua ilmu yang berseberangan: ilmu tentang tradisi yang berkaitan dengan Abu Bakar, Umar dan Utsman, dan ilmu tradisi yang berkaitan dengan Ali dan para imam setelahnya.

Akan tetapi, dari manakah ilmu Imam itu berasal? Mereka yang mengatakan bahwa *imâmah* bermula setelah nabi, menjawab bahwa nabi merupakan sumber bagi ilmu imam. Ath-Thûsi mengatakan: "Imam tidak mengetahui satu hukum sama sekali kecuali berasal dari rasul, ia mengambil hukum tersebut dari beliau".[47] Ini berarti bahwa al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah merupakan dua sumber

[44] Muhammad bin Umar al-Kasyani (w. 340 H), *Ar-Rijâl*, (Najef: t.p., 1383 H), hlm. 237.

[45] Ath-Thûsi, *al-Ghaibah*, (Najef: 1358), hlm. 56.

[46] Al-Mas'udi, *Murûj adz-Dzahab*, juz III, hlm. 156.

[47] Ath-Thusi, *Talkhîsh asy-Syâfi*, juz I, hlm. 253.

pengetahuan bagi Imam. Mereka mendasarkan hal itu pada hadits-hadits yang diriwayatkan oleh al-Imâm ash-Shâdiq, dan pendapat-pendapatnya serta pendapat-pendapat imam lainnya.[48] Dari sini, mereka menolak qiyas dan pendapat akal, dan mereka memandang memegang keduanya merupakan bid'ah.[49] Dalam hal ini mereka sepakat dengan Ahlussunnah, namun demikian mereka berbeda dari Ahlussunnah dalam masalah bahwa Imamiyah (kepemimpinan) secara umum hanya mengambil hadits-hadits yang diriwayatkan oleh orang-orang yang *ma'shûm*, sementara Ahlussunnah tidak mensyaratkan para perawi hadits harus *ma'shum*. Oleh karena itu, Syi'ah Imamiyah tidak mengambil hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Ahlussunnah kecuali yang terbukti diriwayatkan oleh para imam yang *ma'shum*. Demikian pula yang dilakukan oleh al-Bukhari. Ia sama sekali tidak meriwayatkan hadits dari ash-Shâdiq sekalipun ia merupakan perawi yang paling diandalkan dan penting bagi Syi'ah Imamiyah.[50] Syi'ah Imamiyah, berdasarkan pada syarat *ma'shûm*, menamakan dirinya kelompok khusus (*khashshah*), sementara mereka menyebut Ahlussunnah dengan masyarakat kebanyakan, awam (*âmmah*).[51]

---

[48] Umpamanya, ash-Shâdiq meriwayatkan sabda Nabi: "Setiap kebenaran ada hakikat, setiap yang tepat ada cahaya. Apa saja yang sejalan dengan Kitab Allah ambillah, dan apa saja yang bertentangan dengan Kitab Allah tinggalkanlah". Ash-Shâdiq berkata: "Segala sesuatu dikembalikan pada al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah. Al-Imâm al-Bâqir berkata: "Setiap orang yang melampaui batas sunnah, dikembalikan ke sunnah". Al-Kulîni, *Al-Kâfi*, juz I, hlm. 69–71.

[49] Diriwayatkan dari ash-Shâdiq bahwa dia berkata: "Para penganut analogi mencari ilmu melalui analog-analog, padahal analog-analog itu tidak semakin menambah mereka kepada kebenaran, justru menambah jauh darinya. Sesungguhnya agama Allah tidak ditetapkan berdasarkan analog-analog". Dia berkata: "Umat sebelum kalian hancur karena analogi". Diriwayatkan bahwa dia mengkritik Abu Hanifah sebab dia mengatakan: "Ali mengatakan, dan saya sendiri mengatakan. Para sahabat berpendapat, dan saya berpendapat". Diriwayatkan bahwa al-Imâm al-Ridha berkata kepada Yûnus bin Abdurrahmân: "Jangan sampai kamu menjadi ahli bid'ah. Siapa saja yang menggunakan nalarnya, ia hancur". Al-Kulîni, *Al-Kâfi*, juz I, hlm. 56–57.

[50] Dalam hal ini lihat Abdullah Faiyadh, *Târîkh al-Imâmiyah wa Aslâfuhum min asy-Syî'ah*, hlm. 138–140.

[51] Asy-Syaikh al-Mufîd al-Ukbari, *Al-Irsyâd*, hlm. 253.

Meskipun demikian, Syi'ah Imamiyah mengganti qiyas dan pendapat akal dengan ilmu imam, yaitu "ilmu yang berasal dari Allah (*ladunni*) yang diberikan melalui ilham, menetap dalam hati, mengetuk pendengaran, melalui mimpi, malaikat yang menceritakan, mengangkat petunjuk, tiang, lampu, dan memperlihatkan perbuatan-perbuatan".[52] Semua ini berbeda dengan wahyu. Allah tidak mengajari Imam dengan wahyu. Hal itu karena wahyu hanya untuk nabi, sementara wahyu sudah terputus waktunya setelah nabi. Penjelasan ini membawa kita pada pendapat kedua mengenai ilmu imam, yaitu yang mengatakan bahwa ilmu tersebut bermula bersama *imâmah* semenjak awal penciptaan makhluk. Menurut pendapat ini, ilmu imam melengkapi al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah, dalam arti bahwa ilmu imam menjawab persoalan-persoalan dan pertanyaan-pertanyaan yang tidak memiliki jawaban jelas dalam al-Kitab (Al-Qur'an) dan as-Sunnah. Ilmu ini ditafsirkan sebagai ilmu batin atau ilmu takwil Al-Qur'an, yang diberikan Allah kepada nabi, dan diberikan nabi kepada Ali.[53] Ada pernyataan Imâm ar-Ridha bahwa ilmu para nabi dan imam merupakan "*taufîq*" dari Allah yang secara khusus Ia berikan kepada mereka, sehingga mereka dapat melihat "simpanan ilmu-Nya", dan karena itu ilmu mereka "berada di atas ilmu para ahli pada zamannya".[54]

Demikianlah, Ali menguasai Al-Qur'an, bahkan "yang menegakkan Al-Qur'an".[55] Oleh karena ujung masa kembali ke permulaannya, dan karena ilmu imam merupakan ilmu permulaan maka demikian pula ia merupakan ilmu ujung. Ini berarti bahwa imam tidak hanya mengetahui apa yang sudah ada, tetapi juga mengetahui apa yang akan ada. Dari sini, ilmunya disebut dengan "ilmu takwil dan batin, ilmu cakrawala dan jiwa".[56]

---

[52] Sa'ad bin Abdullâh al-Asy'ari (w. 301 H.), *Al-Maqâlât wa al-Firaq*, (Teheran: t.p., 1963), hlm. 97.

[53] Al-Kulîni, *Al-Kâfi*, juz VII, hlm. 442.

[54] *Ibid.*, hlm. 202.

[55] *Ibid.*, hlm. 59.

[56] Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, juz I, hlm. 196.

Ilmu para imam dari sisi kemungkinan cakupannya terbagi menjadi tiga bagian: *pertama* bagian yang boleh mereka perlihatkan kepada makhluk, yaitu yang berkaitan dengan perintah-perintah dan larangan-larangan. *Kedua*, bagian yang khusus dimiliki oleh 14 imam yang ma'shum "dan selain mereka yaitu para nabi dan rasul serta para malaikat yang dekat dengan Allah sama sekali tidak memiliki bagian apa pun dari ilmu ini, dan hanya para imam *ma'shûm* saja yang mampu memikul ilmu tersebut". Dari sini, dikatakan bahwa ilmu mereka tidak dapat dipikul oleh "para rasul, malaikat *muqarrabîn* maupun orang mukmin yang masih diuji hatinya oleh Allah dalam keimanan". Semakna dengan maksud tersebut diriwayatkan dari Imam ash-Shâdiq: "Pembicaraan (ilmu) kami sulit dan sangat sulit, tidak dapat dipikul oleh malaikat *muqarrabîn*, juga seorang nabi dan rasul maupun orang mukmin yang diuji". Ditanyakan: Siapa yang mampu memikulnya? Ia menjawab: Siapa saja yang kami kehendaki. Dalam sebuah riwayat: "Kami yang sanggup memikulnya". Ilmu dalam bagian ini merupakan bagian yang berkaitan dengan pengetahuan mengenai "esensi dan substansi mereka".[57] *Ketiga* adalah ilmu yang khusus dimiliki oleh Muhammad dan Ali, yaitu ilmu mengenai hakikat dari masing-masing keduanya. Yang mengetahui hakikat keduanya hanya keduanya.[58]

Ilmu para imam ditinjau dari sisi persinggungan mereka dengan yang gaib terbagi menjadi dua bagian sesuai dengan pembagian sesuatu, menjadi yang niscaya dan yang tidak niscaya. Sesuatu yang niscaya baik yang mungkin ataupun yang terwujud, "mereka mengetahui semuanya. Sementara sesuatu yang tidak niscaya, dari waktu ke waktu dialirkan kepada mereka dari lautan kemungkinan".[59] Ini berarti bahwa imam mengetahui apa yang telah ada melalui pengetahuannya yang kosmik, dan mengetahui apa yang akan ada melalui pengetahuan kemungkinannya. Hal itu karena "ilmu merupakan dzat

[57] Al-Hâjj Mirza Mûsa al-Askawa'i al-Ha'izi, *Ihqâq al-Haqq*, (Najef: t.p., 1965), hlm. 467. 14 Imam adalah 12 imam ditambah dengan Nabi Muhammad dan Fatimah az-Zahrâ'.

[58] *Ibid.*, hlm. 461.

[59] *Ibid.*, hlm. 470.

dari yang diketahui itu sendiri. Kesejajaran antara keduanya merupakan syarat sehingga ilmu tidak bersifat kosmik sementara yang diketahui bersifat kemungkinan".[60] Demikian pula, sebaliknya tidak berlaku. Yang ada diketahui oleh ilmu imam sebagai pengetahuan yang ada, sementara yang mungkin hanya diketahui secara kemungkinan.[61] Atas dasar ini, imam mengetahui yang gaib melalui ilmu wajibnya dan mungkinnya. Akan tetapi, ia mengetahui yang wajib melalui ilmu yang sesuai dengannya dan mengetahui yang mungkin dengan pengetahuan yang sejalan dengan kemungkinan.

Demikianlah, ilmu imam mengenai segala sesuatu merupakan pengetahuan yang menyeluruh. Maksudnya, bahwa segala sesuatu hadir padanya senyata-nyatanya. Pengetahuannya mengenai sesuatu tersebut tidak bersifat riwayat maupun diusahakan. Dengan ungkapan lain, segala sesuatulah yang mengenal diri sehingga imam dapat menyaksikannya, dan dia merupakan sumber pengetahuan.[62]

Jika Allah secara khusus memberikan kepada imam pengetahuan tentang yang telah dan akan ada maka wajar apabila Allah membuatnya menguasai persoalan dunia atau menyerahkan urusan alam kepadanya. Sebagaimana bahwa Dia memberikan pengetahuan alam, demikian pula Dia telah memberikan kepadanya hak untuk mengurus dunia. Ia mengubah dan mengganti sesuai dengan kehendak Allah, bukan menurut pilihan atau kehendaknya. Inilah makna konsep *wilâyah*. Allah memberikan kekuasaan-Nya secara khusus kepada Nabi dan imam, maksudnya secara khusus menetapkan mereka berdua sebagai cahaya-Nya yang berbicara, dan hati mereka sebagai wadah bagi kehendak-Nya. Demikianlah, imam merupakan tempat mengalirnya dan sarana bagi tindakan Allah. Dari sini, *wilâyah* terkait dengan penyerahan. Jelas, bahwa penyerahan tidak berarti

---

[60] *Ibid.*, hlm. 470.

[61] *Ibid.*, hlm. 470–471. Dalam sumber dan halaman yang sama ada riwayat dari al-Imâm ash-Shâdiq yang mengatakan bahwa "kami memiliki pengetahuan mengenai apa yang telah ada, yang sedang ada hingga kiamat datang".

[62] *Ibid.*, hlm. 395 dan seterusnya.

kemandirian. Tindakan-tindakan yang dilakukan oleh imam, tidak dijalankan menurut pilihan dan kehendaknya, terlepas dari Allah, tetapi dinisbatkan kepada-Nya dari sisi bahwa ia hanya alat dari kehendak-Nya, dan dari sisi bahwa ia hanya saluran dan sarana bagi kehendak-Nya.[63] Para imam tidak memiliki kehendak dan keinginan selain keinginan dan kehendak-Allah. Dengan ungkapan lain, Allah telah menciptakan mereka menurut kondisi dan kehendak-Nya, dan menciptakan mereka untuk-Nya, bukan untuk yang lain-Nya, bukan pula untuk diri mereka sendiri. Allah menjadikan mereka sebagai gudang-gudang bagi yang gaib dan penjaga atas segala sesuatu. Allah mengizinkan kepada mereka apa saja yang Allah serahkan kepada mereka. Allah memiliki kehendak kepada mereka, namun mereka tidak memiliki kehendak. Kehendak Allah tidak memiliki tempat selain mereka.[64]

Secara hukum, sifat *ma'shum* beriringan dengan *imâmah*. Al-Mas'ûdi mengatakan bahwa apabila imam tidak *ma'shûm* maka "tidak ada jaminan ia tidak akan masuk ke dalam dosa-dosa yang kemungkinan dimasuki orang lain, sehingga diperlukan tindakan hukum terhadapnya, sebagaimana yang dikenakan kepada yang lainnya, dan kemudian imam membutuhkan imam lainnya, hingga tidak terbatas. Tidak ada jaminan pula kalau dalam hatinya tidak ada sifat fasik, pendosa, dan kafir".[65] Dalam banyak riwayat dikatakan bahwa Ali bin al-Husain pernah ditanya: "Apa pengertian *ma'shûm*? Ia menjawab: yaitu berlindung pada tali Allah, dan tali Allah itu adalah Al-Qur'an, tidak pernah melepaskannya hingga hari kiamat".[66] Ke-*ma'shûm*-an muncul dari keterkaitan ini. Imam dihindarkan dari alpa, salah, dan bersalah. Ke-*ma'shûm*-an ini ada semenjak kecil dan berlanjut hingga meninggal. Asy-Syarîf Murtadha

---

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*

[65] Al-Mas'udi, *Murûj adz-Dzahab*, juz III, hlm. 156.

[66] Muhammad bin Ali al-Qummi, *Uyûn Akhbâr ar-Ridha*, (Teheran: t.p., 1318 H.), juz I, hlm. 51.

mengatakan bahwa para imam seperti para nabi "tidak diperkenankan atas mereka ada maksiat dan dosa, baik besar maupun kecil, baik sebelum kenabian maupun setelahnya".[67] Al-Hulli mendefinisikan *ma'shûm* sebagai sesuatu yang menghindarkan dari maksiat.[68]

Meskipun demikian, pendapat tentang ke-*ma'shûm*-an para nabi dan para imam bertentangan dengan lahiriyah beberapa ayat Al-Qur'an. Inilah yang dijadikan tumpuan Donaldson. Ia sampai pada kesimpulan bahwa Al-Qur'an tidak mendukung konsep ke-*ma'shûm*-an para nabi. Ia berargumen dengan tindakan dosa yang dilakukan Adam, Musa, dan Dawud.[69] Tepatnya, Al-Qur'an tidak mendukung konsep ke-*ma'shûm*-an para imam. Asy-Syarîf Murtadha membahas masalah ini. Ia mengatakan bahwa persoalan *ma'shûm* jelas ada. Apa yang ada di dalam Al-Qur'an yang tampak bertentangan dengan masalah *ma'shûm* dan menjelaskan terjadinya kesalahan pada mereka, ujaran mengenai hal itu harus ditakwilkan, dan membawanya ke makna yang sesuai dengan dalil-dalil rasional sebab ujaran ada yang apa adanya (*haqîqah*) dan metaforis (*majâz*) dan penutur menyimpangkan ujaran dari bahasa apa adanya. Ada ayat-ayat yang lahiriahnya ditujukan kepada nabi, seperti yang tampaknya bernada kecaman, di antara kalimat yang seperti itu ada yang dituju sebenarnya umatnya sekalipun yang dituju nabi. Oleh karena itu, diriwayatkan dari Ibn Abbâs bahwa ia berkata: "Al-Qur'an diturunkan kepadamu, maksud saya: dengarkanlah wahai para tetangga (umat)".[70]

Al-Murtadha mendefinisikan konsep *ma'shûm* sebagai "kebaikan yang dilakukan oleh Allah, kemudian seorang hamba yang dekat dengan-Nya memiliki kemampuan untuk menghindari tindakan jelek. Seorang hamba itu dinyatakan *ma'shûm* karena ia

---

[67] Asy-Syarîf al-Murtadha (w. 436 H.), *Tanzîh al-Anbiyâ'*, (Najef: t.p., 1960), hlm. 30.

[68] Al-Hasan bin Yûsuf al-Hulli (w. 726 H.), *Al-Alfaini fî Imâmah Amîr al-Mu'minîn Ali bin Abî Thâlib*, (Najef: t.p., 1372 H.), hlm. 50. Al-Hulli dalam buku ini mengetengahkan 1.038 dalil mengenai keharusan sang imam itu terpelihara dari dosa (*ishmah*).

[69] *Aqîdah asy-Syî'ah*, terj. Arab, (Kairo: 1946), hlm. 325–326.

[70] Al-Murtadho, *Amâli al-Murtadha*, (Kairo: 1954), juz II, hlm. 399.

memilih berada pada sang penyeru yang melakukan pencegahan pada dirinya dari tindakan jelek".[71] Makna dasar dari *ma'shûm* adalah kesucian para imam. Para imam dibatasi hanya pada 12 imam saja. Hadits-hadits mereka dipercaya sekalipun tidak ada sanadnya. Mengenai poin terakhir ini al-Imâm al-Bâqir mengatakan: "Jika saya menyampaikan hadits dan saya tidak memberikan sanadnya maka sanad tersebut adalah ayahku dari nenekku, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Rasulullah, dari Jibril, dan dari Allah".[72] Riwayat ini merupakan riwayat yang paling valid, dan karenanya riwayat seperti inilah yang memberikan keyakinan yang mutlak.[73]

Terkait dengan konsep *ma'shûm* secara khusus, dan *imâmah* secara umum adalah pendapat mengenai *badâ'*. *Badâ'* menurut bahasa adalah munculnya sesuatu yang sebelumnya tidak tampak, dan didapatkannya ilmu setelah sebelumnya tidak tahu. Kata tersebut dalam istilah Syi'ah Imamiyah adalah Allah memperlihatkan apa yang samar. Terkadang, kata tersebut dimaksudkan sebagai tindakan Allah memperlihatkan sesuatu, memunculkannya dan menghendaki satu kelompok tetap ada setelah sebelumnya menghendaki hancur. Di sini, maksud *badâ'* bukan berarti bahwa ada yang tidak jelas bagi Allah. Tidak ada sesuatupun yang samar dari Allah sampai kemudian tampak bagi-Nya, pendapat demi pendapat mengalami perkembangan bagi-Nya, dan perkara demi perkara baru jelas bagi-Nya. Dia mengetahui segala sesuatu sebelum mereka ada, mengetahui kapan beradanya dan setelah beradanya, dengan satu pengetahuan yang pasti dan tidak mengalami perubahan. Yang dimaksud dengan Allah memperlihatkan sesuatu yang samar bagi makhluk adalah sesuatu yang ada dalam gudang ilmu-Nya berdasarkan tuntutan kebijaksanaan (*hikmah*).

---

[71] *Ibid.*, juz II, hlm. 347.

[72] Lihat Abdullah Faiyadh, *Târîkh al-Imâmiyah* ..., hlm. 57–58 dan Ignaz Goldziher, *Al-Aqîdah wa asy-Syari'ah*, terj. Arab, (Kairo: t.p, 1946), hlm. 189.

[73] Asy-Syaikh al-Mufid al-Ukbari, *Al-Irsyâd*, hlm. 244.

Demikianlah, makna bahasa harus dihindari. Makna tersebut hanya tepat dalam kaitannya dengan makhluk. Sementara bagi Allah yang harus diperhatikan adalah makna istilah, yaitu bahwa menjadikan setiap waktu dan kondisi memiliki ketetapan tertentu dan terbatas dengan batasan dan waktu yang tertentu bagi-Nya, yang sudah diketahui oleh-Nya, namun tidak diketahui oleh makhluk. Ketika waktu penetapan pertama habis dan datang waktu penetapan kedua yang disembunyikan dari makhluk maka Allah memperlihatkannya kepada mereka.[74] *Badâ'* adalah perubahan yang dimunculkan Allah dalam buku penghapusan dan penetapan, sehingga Dia menetapkan apa yang belum ditetapkan dan menghapus apa yang telah ditetapkan. Dari sini, posisi *badâ'* dalam kasus penciptaan seperti posisi nasakh dalam *tasyrî'*. Nasakh merupakan *badâ' tasyrî'i*, sementara *badâ'* merupakan nasakh penciptaan. Sebagaimana naskh *tasyrî'i* menghentikan hukum yang dimansukh maka *badâ'* adalah menetapkan keberlangsungan perintah penciptaan. Oleh karena itu, *badâ'* hanya ada dalam keberlanjutan waktu yang merupakan cakrawala pelenyapan dan kemunculan, maksudnya *badâ'* hanya ada dalam ruang dan waktu.

Pendapat mengenai *badâ'* merupakan sanggahan atas pendapat yang mengatakan bahwa Allah telah bebas dari segala sesuatu sebab ia mengetahui secara eternal tuntutan-tuntutan segala sesuatu. Dia menetapkan segala sesuatu sesuai dengan pengetahuan-Nya. Dengan demikian, makna *badâ'* adalah Allah memperbarui perkiraan-perkiraan dan kehendak peristiwa setiap hari menurut kebaikan-kebaikan yang Dia tuju. Taklif-taklif makhluk berganti-ganti dan berbeda-beda sesuai dengan sistuasi dan kondisi. Akan tetapi, tidak dapat dikatakan bahwa perkara baru dalam *badâ'*, atau hukum baru dalam nasakh, merupakan perkara yang samar dan tidak diketahui oleh Allah, kemudian baru jelas bagi-Nya dan Dia mengetahui. Yang harus dikatakan

[74] Semua yang berkaitan dengan *badâ'*, secara ringkas diambil dari buku *Ihqâq al-Haqq*, hlm. 473–489. Saya merasa cukup hanya mendasarkan pada sumber ini karena sumber ini menghimpun ringkasan yang cukup memadai dan jelas mengenai konsep *badâ'*.

adalah bahwa perkara baru tersebut merupakan peralihan dari dunia kemungkinan ke dunia wujud, maksudnya dia mengetahui setelah pengetahuan lainnya, dan kemunculan setelah kemunculan lainnya.

Hanya saja, *badâ'* tidak terjadi pada segala sesuatu yang terwujud, yang kepastiannya merupakan keniscayaan, yaitu segala sesuatu yang niscaya. Akan tetapi, hanya terjadi pada segala sesuatu yang ditahan, maksudnya segala sesuatu yang merupakan kemungkinan. Atas dasar ini, *badâ'* merupakan rahmat dari Allah bagi proses penyisipan dengan tanpa membuat manusia putus asa. Allah mengganti sesuatu dengan sesuatu yang lain baik pada segala sesuatu maupun hukum, tidak ada sesuatu apa pun yang merintanginya untuk memberlakukan hukum dasar, seperti tidak tahu atau lupa. Penggantian terjadi melalui tuntutan kepentingan kebaikan hamba-hamba-Nya, sehingga Allah memunculkan untuk mereka sesuatu setelah yang lainnya, dan memperlihatkan kepada mereka situasi tertentu setelah situasi yang lain.

# Gerakan-Gerakan Puitika

**1**

Di masa Umayyah, perubahan puitika tercermin dalam dua pengalaman: *pertama*, yang saya sebut dengan pengalaman subjektif; dalam arti bahwa prioritas diberikan pada dunia internal, dunia emosi dan keinginan-keinginan, daripada ke dunia eksternal, dunia nilai-nilai moral dan sosial; atau paling tidak, menjadikan yang pertama lebih dominan daripada yang kedua. *Kedua*, pengalaman politik-ideologis. Maksudnya, menyatukan antara puisi dengan "politik", atau memandang puisi sebagai salah satu bentuk tindakan politik. Puisi bagi pengalaman ini merupakan sarana untuk mengabdi pada prinsip yang dipropagandakan, maksudnya puisi merupakan sarana kolektif dan bukan individual. Dengan demikian, puisi merupakan ujaran sebagaimana ujaran-ujaran yang lain. Ia tidak memiliki keistimewaan sendiri. Puisi menjadi baik hanya apabila ia mengeskpresikan pikiran yang baik, dan menjadi jelek apabila mengekspresikan pikiran jelek. Jika dimungkinkan kita mengaitkan pengalaman pertama dengan Imri' al-Qais maka kita dapat memandang pengalaman kedua sebagai perpanjangan dari sikap Islam terhadap puisi, dan perpanjangan dari kecenderungan yang tercermin pada puisi Urwah bin al-Ward dan kehidupannya.

Jika benar pendapat yang mengatakan bahwa puisi di masa Jahiliah merupakan "antologi bangsa Arab", dan bahwa puisi merupa-

kan pengetahuan yang paling sahih bagi bangsa Arab maka kita dapat menggambarkan puisi Jahiliah sebagai sumber pertama bagi peradaban Arab. Gambaran seperti itu tidak berarti bahwa puisi Jahiliah satu pola, dengan segala karakteristik dan kecenderungannya, dan bahwa pada gilirannya puisi Jahiliah itu satu dalam hal persoalan dan cakrawalanya. Hal itu karena kajian terhadap puisi tersebut menegaskan sebaliknya. Puisi Jahiliah merupakan jaringan dari benang-benang kecenderungan, bukan merupakan satu benang. Ia banyak dan tidak satu. Puisi Jahiliah, sebagai sumber, ada pembagian terkait dengan tingkatan sumbernya, yaitu pembagian yang menyaring puisi Jahiliah menjadi berbagai sisi. Sumber awal bagi peradaban Arab sejak awal terbagi-bagi, berwarna-warni. Ini berarti bahwa puisi Jahiliah beragam dan bervariasi dari sisi isi dan sekaligus juga dari sisi ekspresi.

Semenjak munculnya Islam, keragaman ini tampak pada dua kecenderungan: *pertama*, mempertahankan nilai-nilai yang dominan: nilai lama yang diakui oleh Islam, dan baru yang muncul pada masa Islam dan *kedua*, yang memberontak dan menyimpang dari nilai-nilai tersebut. Telah kita ketahui bagaimana nabi dan empat khalifahnya mendorong para penyair yang berpegang pada kecenderungan pertama dan bagaimana mereka menghukum, dengan memenjarakan atau mencambuk, para penyair yang berada dalam kecenderungan kedua. Demikianlah, penyair-penyair pengalaman pertama, maksudnya pengalaman subjektif, dapat digambarkan sebagai penyair yang memberontak nilai-nilai yang dominan, yaitu di sini secara umum nilai-nilai yang diakui oleh Islam. Sebab, para penyair tersebut menyempurnakan, dengan satu atau lain bentuk, kecenderungan yang diwakili oleh Imri' al-Qais. Oleh karena itu, wajar apabila pertama-tama kami akan menunjukkan gejala-gejala pemberontakan dan penyimpangannya, khususnya bahwa ia mewakili dalam tradisi Arab model puisi pertama yang memberontak, maksudnya melakukan perubahan.

**2**

“Manusia yang paling pandai berpuisi adalah Dzu al-Qurûh”, kata Labid bin Rabî’ah. Maksud dari Dzu al-Qurûh adalah Imri’ al-Qais.[1] Kebanyakan “orang” setuju dengan Lubaid bahwa Imri’ al-Qais merupakan manusia yang paling pandai dalam berpuisi. Dalam hal ini, al-Ashma’i mengatakan: “Manusia yang berada di garis pertama dalam masalah keindahan berpuisi adalah Imri’ al-Qais. Ia merupakan pioner”. Ia adalah “kepala bagi para penyair”.[2] Ibn Salâm menyebutkan norma yang dipegang para sastrawan di dalam mengunggulkan Imri’ al-Qais. Ia berpendapat bahwa Imri’ al-Qais merupakan pioner dalam berkreasi. Ia mendahului orang-orang Arab di dalam mengkreasikan berbagai hal. Kreasinya yang merupakan pioner ini memiliki pengaruh terhadap bangsa Arab “sehingga mereka menilainya bagus dan mengikutinya”.[3] Dalam perpsektif ini, Imri al-Qais digambarkan oleh Umar bin Khathab, sebagaimana diriwayatkan, sebagai “penyair garda depan, orang yang menciptakan mata air puisi bagi para penyair”.[4] Maksudnya, ia menggalikan sumber mata air dan membuat mata air itu memancarkan air. Mengenai Imri’il Qais ini, Abû Ubaidah Ma’mar bin al-Mutsanni mengatakan bahwa “ia merupakan orang yang pertama kali membuka puisi”.[5]

---

[1] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, ed. Ihsan Abbas, (Beirut: Dar Ats-Tsaqafah, 1969), hlm. 50. Lihat pula halaman 121 yang menyebutkan penilaian Labîd mengenai keunggulan Imri' al-Qais dengan redaksi lain. Mengenai pioneritas Imri' al-Qais, lihat Al-Ashma'i, *Kitab Fuhûl asy-Syu'arâ',* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1971); Ibn Rasyîq, *Qarradhah adz-Dzahab*, (Kairo: t.p., 1926). Dalam buku ini disebutkan banyak bait puisi Imri' al-Qais yang pesan-pesannya ditiru oleh para penyair. Lihat As-Suyûthi, *Al-Muzhir fî Ulûm al-Lughah*, juz II, (Kairo: Mathbaáh as-Saádah, 1325), hlm. 297; Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, terj. Abd al-Halim an-Najjar, (Kairo: Dar al-Maárif, 1968), hlm. 97–99. Dari kajian baru, lihat Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab al-Arabi: al-Ashr al-Jâhili*, hlm. 232–265.

[2] Al-Ashma'i, *Kitab al-Fuhûl asy-Syu'arâ'*, hlm. 9 dan 18.

[3] Al-Jumahi, *Thabaqât Fuhûl asy-Syu'arâ'*, (Beirut: Dar an-Nahdhah al-Arabiyah, 1968), hlm. 16–17. Lihat pula Ibn Qutaibah, *Asy–Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 53–54, 68, dan 72.

[4] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 68.

[5] *Ibid.*, hlm. 68.

Meskipun demikian, Imri' al-Qais meneruskan kehidupannya sebagai orang yang terbuang dan meninggal sebagai orang terusir. Barangkali, di antara sebab-sebabnya adalah bahwa "ia melakukan pencabulan dalam berpuisi".[6] Dalam berbagai riwayat dikatakan bahwa ayahnya mengusirnya dua kali: *pertama* karena alasan sebagaimana yang terdapat dalam *qashîdah*-nya *qifâ nabki* seputar Fathimah, dan *kedua* karena *qashîdah*-nya *ala an'im shabâhan ayyuhâ ath-thalali al-bâli* (Mengapa engkau tidak tenang di pagi hari wahai puing-puing yang usang).

Pengusiran terhadapnya berarti bahwa moral atau nilai-nilai yang dominan, bagi ayahnya, merupakan hal yang lebih penting daripada puisi. Bahkan, keberpihakan ayahnya terhadap moral mencapai tingkat yang sedemikian keras dan mendasar sehingga mendorongnya untuk memerintahkan anaknya dibunuh: "Bunuh Imri' al-Qais dan datangkan kepada saya kedua matanya". Demikianlah, perintah yang ditugaskan kepada budaknya, Rabî'ah. Akan tetapi, Rabî'ah hanya menyembelih kijang dan membawa kedua matanya kepada tuannya.[7] Ketika Imri' al-Qais mendengar bahwa ayahnya akan membunuhnya ia berkata: "Dia menyia-nyiakan aku sewaktu aku masih kecil, dan mengancam membunuhku sewaktu aku sudah besar".[8] Kata-kata ini mengkespresikan kepedihan yang menyertai hubungan antara dia dengan ayahya.

Ini berarti bahwa Imri' al-Qais bukan penyair suku dalam pengertian yang diistilahkan dalam kritik sastra Arab kuno, dan bahwa puisinya—pada gilirannya—bukan puisi kesukuan. Dengan demikian, Imri' al-Qais berperilaku dan berpikir di luar sistem kesukuan dan nilai-nilainya yang dominan. Sebagian dari puisi dan perilakunya ada yang menyalahi nilai-nilai tersebut, khususnya yang berkaitan dengan

---

[6] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 53. Inilah kritik Ibn Syaraf al-Qairawâni terhadapnya, "A'lâm al-Kalâm", hlm. 29, dikutip dari Karl Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 99.

[7] *Ibid.*, hlm. 51.

[8] *Ibid.*, hlm. 52.

perempuan dan cinta. Cinta, sebagaimana yang ia lihat dan praktikkan, merupakan tindakan menghancurkan. Ia tidak hanya meruntuhkan bangunan keluarga dan kesatuannya saja, tetapi juga menghancurkan bangunan nilai dan kesatuannya. Demikianlah, Imri' al-Qais menyimpang dari pola nilai-nilai Jahiliah. Penyimpangan ini dapat dijelaskan lebih lanjut dalam tiga poin:

Poin *pertama* tercermin pada sikapnya yang memberontak model moralitas. Dari sini, "sikap lacur dan seronoknya" dikritik.[9] Mengenai pesan dalam puisinya seputar perempuan dikatakan bahwa itu merupakan "pesan yang keji (jorok)". Dia "bergerak menemui perempuan hamil dan menyusui, bukan kepada perawan ... Hal ini ia lakukan hanya karena ia bermartabat rendah".[10] Menikahi perawan menunjukkan ketinggian keinginan. Imri' al-Qais menyalahi nilai ini sehingga dituduh sebagai tidak memiliki keinginan yang tinggi.

Poin *kedua* tercermin pada sikapnya yang mempertentangkan model makna. Poin ini dijelaskan oleh sebuah riwayat dari istrinya (Imri' al-Qais), Ummu Jundub, bahwa dia menghakimi antara Imri' al-Qais dengan Alqamah, dan dia menilai Alqamah lebih unggul daripada Imri' al-Qais.[11] Ummu Jundub dalam memberikan penilaian mendasarkan diri pada dua *qashîdah* mengenai satu tema, satu rima dan satu sajak, serta didasarkan pada satu norma yang merupakan pola-model bagi kuda-kuda Arab, sebagaimana yang membekas dalam benaknya: kuda yang bergerak cepat tanpa digertak dan tanpa

---

[9] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, ed. Ali Muhammad al-Bujawi, (Kairo: Dar an-Mahdhah, 1965), hlm. 41.

[10] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*. Maksudnya menyinggung dua bait berikut ini:

> Dan orang sepertimu hamil dan menyusui kudatangi
> Tiada kupedulikan anak yang menyusu dalam setahun
> Tatkala anak itu menangis di belakangnya, dia mengarahkan sebagian badannya
> Sebagian badan lainya di bawahku tak berubah

Dalam hal ini, Ibn Qutaibah mengatakan tentang Imri' al-Qais: "Dia dicela karena terang-terangan membicarakan zina, dan perlahan-lahan merusak kehormatan orang lain. Para penyair menjauhi hal ini dalam puisinya". Lihat Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 74.

[11] *Ibid.*, hlm. 27–31.

merasa lelah. Imri' al-Qais dalam menggambarkan kuda menyimpang dari gambaran tipologis itu, sementara gambaran Alqamah sejalan dengan model tersebut. Oleh karena itu, Alqamah mengungguli Imri' al-Qais. Keselarasan dengan modellah yang lebih unggul. Oleh Karena itu, penyair yang mengulang kembali model lebih baik daripada penyair yang menyimpang darinya atau membuatnya kabur.

Poin *ketiga* tercermin pada sikapnya yang menentang ekspresi yang dimodelkan. Imri' al-Qais dalam menggunakan kata-kata menyimpang dari makna dasarnya. Sebagaimana ia tidak menyelaraskan antara makna dengan makna tipologisnya, demikian pula ia tidak menyelaraskan antara kata dengan makna aslinya. Selain itu, ia tidak terikat dengan sistem ekspresi. Dari konteks pertama, Imri' al-Qais dikritik oleh al-Ashma'i karena puisinya yang berbunyi:

> Aku naiki dalam peperangan bagaikan belalang
>
> Jambulnya yang tergerai menutupi wajahnya

Hal itu karena rambut di jambul kuda jika menutupi wajah kuda "bukanlah kuda yang bagus".[12] Kritik ini menjelaskan kata-kata menurut pengertian lahiriahnya. Kritik tersebut didasarkan pada pendapat adanya kesesuaian langsung antara kata sebagai penanda dengan makna sebagai petanda, atau antara nama (simbol) dengan yang dinamai (referensi). Kritik ini melihat puisi seolah-olah sebagai fakta "ilmiah". Kritik semacam ini memang bisa saja terjadi dalam filsafat atau *science*, namun tidak berlaku dalam puisi.[13]

---

[12] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, (Beirut: Dar an-nahdhah, 1965), hlm. 39.

[13] Lihat pula beberapa kritik dari jenis ini dalam buku yang sama, hlm. 39 dan seterusnya, dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 54. Ibn Qutaibah mempertahankan penafsiran berdasarkan pengertian kata bukan berdasarkan makna lahiriahnya. Dia mengomentari bait puisi Imri' al-Qais yang berbunyi:

> Apakah cintamu yang nyaris membunuhku (*hubbuka qâtilî*) akan mendorongmu tuk memperdayaiku
>
> Bagaimanapun, bila kau perintah hati(ku), dia akan tunduk

Dengan mengatakan: "yang dia maksudkan dengan ungkapan *hubbuka qâtilî* bukan berarti membunuh itu sendiri, melainkan yang dia maksudkan adalah bahwa cintamu itu telah menyakitiku seolah-olah ia telah membunuhku". Lihat Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 74.

Dari aspek kedua, Imri' al-Qais dikritik karena ia mengaitkan satu bait dengan bait lainnya, dan menjadikannya yang satu tergantung pada yang lain. "Bagi mereka, ini merupakan cacat. Sebab puisi yang baik adalah puisi yang satu baitnya tidak membutuhkan bait lainnya. Bait yang baik adalah bait yang sebagian potongannya sudah lengkap dikaitkan dengan sebagian hingga sampai pada satu *qafiyah*".[14]

Puisi merupakan ungkapan tentang struktur pemikiran dengan menggunakan kata-kata yang memadai, dalam kalimat-kalimat yang masing-masing berdiri sendiri dan independen.[15]

Hanya saja, al-Marzabani menunjukkan kemungkinan terjadi penyimpangan seni seperti itu, bagi Imri' al-Qais, "yang mengawali untuk berbuat baik". Dia memberikan komentar terhadap bait puisi Imri' al-Qais:

Wahai malam yang panjang, tidakkah engkau mau pergi
Tuk berganti pagi, tapi pagi tidaklah lebih baik daripada kamu

---

[14] Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 36. yang dimaksudkan adalah dua bait puisi Imri' al-Qais yang berbunyi:

Kukatakan pada malam ketika ia membentangkan punggungnya
Menyertakan bagian belakangnya dan membebankan dadanya
Wahai malam yang panjang mengapa engkau tiada berganti
dengan fajar? Meskipun pagi tidaklah lebih baik daripada kamu

[15] Untuk itu, al-Marzabâni memberikan contoh bait puisi an-Nâbighah:

ولست بمســـتبق أخا لا تلمه          على شعث، أي الرجال المهذب؟

Dia memberikan komentar: "Ungkapan awal bait di atas merupakan ungkapan yang sudah sempurna. Demikian pula bagian akhirnya. Bahkan, seandainya seseorang mengawalinya, dengan mengatakan: "أي الرجال المهذب" untuk mengajukan alasan atau lainnya, niscaya ia akan menyusulkan ujaran yang sempurna, tidak membutuhkan yang lainnya". Lihat Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 36. Dia juga memberikan kritik yang sama terhadap bait puisi an-Nâbighah yang berbunyi:

وهم وردوا الجفار على تميم          وهم أصحاب يوم عكاظ، إني
شهدت لهم مواطــن صالحات          أتينهم بــحسن الــــود مــني

Ini disebut dengan *tadhmîn*. Di sini, cacat terjadi pada *qafiyah*, maksudnya pemisah dan titik antara satu bait dengan yang lainnya tidak ada gunanya. Seolah-olah *qafiyah* merupakan simpul yang harus dijadikan tempat berhenti dari sisi musikalitasnya, dan juga dari sisi maknanya. *Ibid*., hlm. 49.

Ia mengatakan bahwa Imri' al-Qais "dengan kecerdasannya, watak dan juga perasaannya yang bagus, tidak ingin mengatakan: "sesungguhnya kesedihan dalam cintanya terasa ringan di siang hari, dan bertambah parah di malam hari sehingga ia menjadikan malam dan siang sama dalam hal resahnya, sedihnya, mengeluhnya dan kesuramannya. Ia membuat makna yang ia pegang menjadi bagus, sekalipun kebiasaan justru sebaliknya dan gambaran tidak mengharuskannya".[16] Demikianlah, orang yang sangat pandai dalam berpuisi mungkin melakukan penyimpangan dari kebiasaan, dan menyalahi apa yang telah disepakati.[17]

## 3

Banyak penyair masa Umayyah yang mengikuti kecenderungan memberontak, kecenderungan yang dipelopori oleh Imri' al-Qais, hanya saja wujud pemberontakannya berbeda-beda dan beragam. Abû Mihjan ats-Tsaqafi[18] merupakan penyair di barisan depan dalam

---

[16] *Ibid.*, hlm. 34.

[17] *Ibid.*.

[18] Dia meninggal pada 30 H. (650 M.). Dia memiliki antologi yang sudah dicetak di Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1970. Lihat biografinya dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 336; Al-Balâdzuri, *Futûh al-Buldân*, juz I, (T.tp.: Thab'ah al-Munjid, t.t.), hlm. 308 dan 316–319; Abu al-Faraj al-Ashfihani, *Al-Aghâni,* (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah, t.t.), juz XVIII, hlm. 291 dan juz XIX, hlm. 294; Al-Khafaji, *Al-Khizânah al-Adab*, juz III, (Baghdad: Maktabah al-Mutsanna, t.t.), hlm. 550–556; Al-Jâhizh, *Al-Hayawân*, ed. Abd. as-Salam Harun, juz IV, (Kairo: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1938), hlm. 303; Al-Mas'ûdi, *Murûj adz-Dzahab wa Ma'âdin al-Jauhar*, juz II, (Kairo: Dar an-Nahdhah, 1965), hlm. 323; Ath-Thabari, *Tarikh ar-Rusul wa al-Muluk (Târîkh ath-Thabari)*, juz III, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969), hlm. 548; Al-Jumahi, *Thabaqât Ibn Salâm*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), hlm. 225.

Diriwayatkan bahwa Umar bin Khatab ketika mengomentari *qashîdah*-nya yang berbunyi: "jangan engkau tanya kepada orang lain tentang hartaku dan berapa banyaknya": "Dia benar dengan semua yang ia sebutkan, andaikata agamanya tidak cacat hanya karena dia mencintai khamar". (Komentar terhadap antologinya, hlm. 22). Di antara puisinya yang terkenal berkaitan dengan khamar adalah:

Jika aku meninggal, kuburkanlah aku di samping khamar
Tetesan-tetesannya akan mengairi tulang-tulangku setelah aku mati

(*Ad-Dîwân*, hlm. 33).

Sebaliknya, dalam antologinya terdapat beberapa bait puisi yang mengecam khamar. Lihat hlm. 34–35, 40–41, dan juga ucapannya:

hal ini. Ia bersikukuh untuk tetap meminum khamar sekalipun diharamkan, namun ia—sebagaimana yang diriwayatkan—bertaubat dan berhenti minum khamar sebelum meninggal. Dalam puisinya yang sedikit yang sampai kepada kita, ia menegaskan kenikmatan hingga mencapai ekstasi sebagaimana yang ia nyatakan bahwa kenikmatan itu adalah neraka. Dari sisi ini, ia dapat dianggap sebagai salah satu penyair awal yang memberi dimensi eksistensial terhadap sikap pemberontakannya, sebagaimana tercermin pada tindakannya yang menerjang hal-hal yang diharamkan. Dengan demikian, ia telah memberi makna baru terhadap praktik meminum khamar, mentransformasikan dari tataran kebiasaan ke tataran simbolik.

Salah satu contoh penyair pemberontak dan penyimpang adalah al-Huthai'ah.[19] Ia digambarkan sebagai sosok "yang tipis Islamnya dan berwatak keji".[20] Ia diilustrasikan sebagai "orang pandir, jahat, dan rusak agamanya. Cacat apa saja yang dapat dituduhkan kepada seorang penyair, semua ada padanya. Akan tetapi, semua itu jarang ada dalam puisinya".[21] Ini mengandung arti bahwa puisi al-Huthai'ah

---

ألا سقني يا صاح خمرا فإنني    بما أنزل الرحمن فى الخمر عالم
وجد لي بها صرفا لأزداد مأثما    ففي شربها صرفا تـــتم المـــآثم
هي النـــار إلا أنني نـــلت لذة    وقضيت أوطاري وإن لام لائم

(*Ad-Dîwân*, hlm. 36–37).

Ucapannya yang lain:

إن كانت الخمر قد عزت وقد منعت    وحال من دونها الإسلام والحرج
فـــقد أباكرهـــا ريا وأ شـــربـــهـــا    صرفا وأطرب أحـــيانا فأمتـــزج
وقد تـــقوم على رأســـي مغـــنـــية    فيهـــا، إذا رفعت من صوتها، غنج

(*Ad-Dîwân*, hlm. 41–42).

[19] Menurut satu riwayat, ia meninggal pada 59 H., namun riwayat yang lain mengatakan ia meninggap pada 30 H. Dia memiliki antologi yang telah dicetak dengan editan Nu'mân Amîn Thaha (Kairo: t.p., 1958). Lihat biografinya dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 238–245; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 408; Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz II, hlm. 41; dan Ibn Salâm, *Thabaqât* ..., hlm. 93–98.

[20] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 239.

[21] Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 409–410.

sempurna, sekalipun agamanya kurang dan rusak. Diriwayatkan, bahwa ketika menjelang ajal, dikatakan kepada al-Huthai'ah: "Sampaikanlah wasiat". Ia menjawab: Sampaikanlah kepada penduduk Dhabi' bahwa ia seorang penyair, berdasarkan puisinya:

> Segala yang baru itu lezat, hanya
> aku melihat kedatangan kematian tidaklah lezat

Ia ditanya: "Apa yang akan kamu katakan tentang hartamu?" Ia menjawab: "Anak perempuanku mendapatkan dua bagian dari bagian yang didapat anak laki-laki". Mereka mengatakan: "Bukan demikian yang ditetapkan oleh Allah". Ia menjawab: "Akan tetapi, demikian itulah yang aku tetapkan".[22] Ia ditanya: "Apa yang kamu wasiatkan untuk anak-anak yatim?" Ia menjawab: "Makanlah harta-harta mereka dan tidurilah ibu-ibu mereka.[23] Dikatakan bahwa ia murtad setelah nabi meninggal, kemudian kembali masuk Islam. Mengenai kemurtadannya, ia mengatakan:

> Kami taat kepada Rasululah sepanjang beliau ada
> Betapa sedih aku, ada apa dengan agama Abu Bakar
> Apakah beliau mewariskannya kepada Bakar kalau meninggal
> Demi Baitullah, itu merupakan bencana besar[24]

---

[22] Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 411–412. Dalam *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'* diriwayatkan bahwa dia mengatakan: "Hartaku hanya untuk (anak) laki-laki, bukan untuk (anak) perempuan". Mereka berkata: "Allah tidak memerintahkan demikian". Dia menjawab: "Tetapi aku yang menyuruh demikian". Lihat Ibn Qutaibah, Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara, hlm. 239. Bait puisi tersebut adalah milik Dhâbi' bin al-Hârits al-Barjami.

[23] Al-Khafaji,*Al-Khizânah*, juz I, hlm. 412. Dalam *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'* disebutkan: "Terhadap si fulan yang yatim, apa wasiatmu untuknya? Dia menjawab: "Aku berwasiat agar kalian memakan hartanya dan meniduri ibunya". Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'ara,* hlm. 239. Dalam wasiatnya, sebagaimana yang disebutkan dalam *Al-Khizânah* (juz I, hlm. 411) ada pernyataannya:

> Puisi itu sulit dan panjang tangganya
> Jika yang menaikinya orang yang tidak mengenalnya
> Kakinya akan tergelincir ke bawah
> Ia ingin menjelaskan, namun ternyata menjadi sulit dipahami

[24] Dalam Antologinya (*Ad-Dîwân*), hlm. 329; Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 238, dan Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 409.

Di antara para penyair yang menyimpang dan memberontak adalah Abû ath-Thamhân al-Qaini. Ia digambarkan sebagai "seorang yang fasik", "orang yang cabul", dan "jelek agamanya, baik di masa Jahiliah maupun Islam".[25] Di antara mereka (yang lainnya) adalah Dhâbi' bin al-Hârits al-Barjami.[26] Barangkali, ia merupakan penyair Arab pertama yang menunjukkan hubungan seksual yang terjadi antara perempuan dengan anjing. Dalam hal ini ia mengatakan:

Jangan kamu tinggalkan ibu kalian bersama anjing kalian
Sebab durhaka kepada ibu adalah dosa besar
Kamu adalah anjing yang kamu biasakan dengan apa yang kamu lihat
Mendengar dan mengetahui apa yang ada di atas ranjang
Tatkala asap kehitam-hitaman membumbung di penghujung malam
Anjing di atas ranjang bermalam bersamanya[27]

Adapun Penyair lainnya adalah Suhaim Abd Bani al-Hashâs.[28] Diriwayatkan bahwa Abdullâh bin Abû Rabî'ah al-Makhzumi mem-

---

[25] Namanya Hanzhalah bin asy-Syarqi, meninggal tahun 30 H. Mengenai biografinya, lihat Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 304; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz III, hlm. 426; dan Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz XIII, hlm. 3. Dalam *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'* disebutkan: Dia ditanya: "Dosamu yang paling kecil apa?" Dia menjawab: *lailah ad-dîr* (Malam di daerah Dier)". Ditanyakan kepadanya: "Apa malam di daerah Dier itu?" Dia berkata: "Aku menetap di daerah Diraniyah, aku makan bersamanya (perempuan) sejenis kuah yang dibuat dari daging babi. Aku meminum khamarnya, aku berzina dengannya, aku curi pakaiannya, dan kemudian aku pergi". Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, hlm. 304.

[26] Dia meninggal tahun 30 H. "dalam penjara Utsman". Ketika ia memenjarakannya, ia berkata kepadanya: "Demi Allah, seandainya Rasulullah masih hidup, tentu aku beranggapan, berkaitan denganmu, akan turun ayat Al-Qur'an. Aku tidak pernah melihat seorang pun yang memfitnah masyarakat seperti kamu. Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 268. Lihat biografinya dalam *Ibid.,* hlm. 267–269. Lihat juga Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz IV, hlm. 80; Ibn Salâm, *Thabaqât* ..., hlm. 14.

[27] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 268. Bait-bait tersebut termasuk bait-bait puisi yang ia nyatakan berkaitan dengan Ummu Bani Jarwal bin Nahsyal. Dia pernah meminjam seekor anjing piaraan dari mereka. Kemudian mereka memintanya, namun ia menolak mengembalikannya. Akan tetapi, mereka mengambilnya maka dia mengejek mereka (dengan membuat puisi ejekan, *hijâ'*). Lantaran bait-bait inilah ia dipenjarakan oleh Utsman hingga meninggal. Lihat biografinya dalam Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz IV, hlm. 80-81.

[28] Dia meninggal tahun 40 H. Dia memiliki antologi puisi yang telah dicetak di Kairo pada 1950. Lihat biografinya dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 320–321; Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz XVII, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah) hlm. 326; al-Khafaji, *al-Khizânah*, juz I, hlm. 272; Ibn Salâm, *Thabaqât* ..., hlm. 156.

belinya, dan menulis surat kepada Utsman untuk memberitahukan hal itu. Ia mengatakan: "Saya telah membeli untuk Anda seorang budak Habsyi yang ahli bersyair". Utsman membalasnya: "Kami tidak membutuhkan, kembalikan dia. Sebab, balasan yang diperoleh oleh keluarga yang memiliki budak yang pandai bersyair, jika ia sudah kenyang perutnya, ia malah bercumbu dengan istri-istri keluarga tersebut, dan apabila lapar, ia mengejek mereka".[29] Dikatakan bahwa Umar bin Khathab pernah mendengar dia menembangkan bait puisi:

> Telah menetes dari perempuan terhormat di antara mereka
> Keringat dan wewangian di samping ranjang

Kemudian Umar berkata kepadanya: "Engkau pantas dibunuh. Kemudian mereka memberinya minuman khamar. Setelah itu, mereka menawarkan kepadanya perempuan. Ketika perempuan yang dituduhkan bermain dengannya lewat di hadapannya, ia merasa tertarik kepadanya, kemudian mereka membunuhnya".[30] Di antara puisinya yang dianggap menyimpang dari moral adalah:[31]

> Angin dingin di penghujung malam berhembus
> Tiada pakaian, tiada selimut, pun tiada jubah

---

[29] Ibn Qutainah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 320.

[30] *Ibid.*, juz I, hlm. 321. Diriwayatkan bahwa Umar ketika mendengar *qashîdah*-nya di mana dalam bagian *mathla'* (sampiran)-nya dia mengatakan:

> Wahai Umar, katakan selamat tinggal apabila kamu bersiap-siap memasuki hari pagi
> Cukuplah uban dan Islam bagi seseorang untuk menjadi peringatan

Umar berkata kepadanya: "Seandainya kamu mendahulukan kata Islam daripada uban, tentu aku akan menghadiahimu". Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 273.

Diriwayatkan pula bahwa Rasulullah pernah menembangkan puisinya yang berbunyi:

> Segala puji bagi Allah dengan pujian yang tiada henti untuknya
> Sebab kebaikannya terhadap kami tidak pernah putus

Beliau berkata: "Bagus dan benar. Sesungguhnya Allah menerima syukur seperti itu. jika ia bertindak benar dan mendekatkan diri kepada Allah pasti dia termasuk penduduk surga". *Ibid.*, hlm. 273. Diriwayatkan bahwa beliau sering mengulang-ulang ungkapan puisinya yang berbunyi "كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا" dalam bentuk prosa: "كفى الإسلام والشيب للمرء ناهيا" (*Ibid.*).

[31] Termasuk *qashîdah*-nya yang kedua dalam antologinya, hlm. 16–33.

Dia jadikan telapak tangannya sebagai bantal untukku,
Dia lipatkan pergelangan tanggannya kepadaku,
dan dia apitkan kakinya di belakangku
selimutku senantiasa wangi karena bajunya sampai setahun
hingga selimut itu menjadi usang

Penyimpangan ini merupakan salah satu bentuk penegasan diri dalam masyarakat yang membedakan antara budak dengan yang lainnya, sebagaimana dinyatakan oleh Utsman dengan jelas. Penyair berusaha untuk menegaskan dirinya melalui ungkapan lain. Di antaranya, lewat keislamannya, dan isyarat dalam puisinya yang menyatakan bahwa manusia tidak boleh dinilai melalui etnik atau warnanya, tetapi dengan moralnya, sebagaimana yang ia nyatakan—umpamanya—dalam puisinya:

Jika aku seorang budak, namun jiwaku merdeka, mulia
Atau jika aku berkulit hitam, namun akhlakku putih

Penyair lainnya adalah an-Najâsyi al-Hâritsi,[32] yang digambarkan sebagai "orang yang fasik, tipis Islamnya ... Pada bulan Ramadhan ia keluar menunggang kudanya di Kufah menuju tempat sampah. Kemudian ia melewati Abû Sammâl al-Asadi. Ia berhenti di depannya, kemudian berkata: "Apakah Anda berada di depan kepalakepala domba jantan dalam perut di dapur api, mulai dari permulaan malam hingga akhir, yang sudah matang dan dimasak sampai lumat?" Ia berkata: "Celaka, apakah di bulan Ramadhan kamu mengatakan demikian?" Ia mengatakan: "Bulan Ramadhan dan Syawal sebenarnya sama". Ia mengatakan: "Minuman apa yang akan kamu berikan padaku untuk itu?" Ia menjawab: "Minuman bagaikan tumbuhan yang menyenangkan jiwa, yang mengalir dalam darah, menambah kekuatan, menguatkan otot, dan memudahkan bicara bagi yang gagap bicara".[33]

[32] Ia meninggal pada tahun 40 H (660 M). Lihat biografinya dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 246; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz IV, hlm. 368; Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 173–174.

[33] Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 246–247.

An-Najâsyi termasuk di antara mereka yang berani mengejek suku Quraisy.[34]

Demikianlah, pemberontakan moralitas bagi an-Najâsyi diiringi dengan pemberontakan politis terhadap dominasi Quraisy.

Di antara mereka adalah Syabîl bin Warqâ' yang oleh Ibn al-Qutaibah digambarkan sebagai orang yang "masuk Islam, namun Islamnya jelek. Ia tidak berpuasa di bulan Ramadhan. Puterinya pernah bertanya kepadanya: "Apakah bapak tidak puasa?" Ia menjawab:

Dia (putrinya) meminta saya berpuasa, permintaan yang tidak sepatutnya
Dalam kubur, apa pedulimu, ada puasa panjang[35]

---

[34] Ibn Qutaibah meriwayatkan puisi ejekan (*hijâ'*) dengan mengatakan: "Dia mengejek suku Quraisy, semoga Allah melaknatinya" Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 249).

Mengenai suku Quraisy, dia mengatakan:

سخينة حي يعرف الناس لؤمها قديما ولم تعرف بمجد ولا كرم
فيا ضيعة الدنيا وضيعة أهلها إذا ولي الملك التنابلة القزم
وعهدي بهم فى الناس ناس ومالهم من الحظ إلا رعية الشاء والنعم

Dia mengatakan:

إن قريشا والإمامة كالذى وفى طرفاه، بعد أن كان أجدعا
وحق لمن كانت سخينة قومه إذا ذكر الأقوام أن يتقنعا

Sakhînah adalah julukan bagi suku Quraisy. Dikatakan demikian sebagai ekspresi dari kebiasaan memakan makanan dari tepung. Bait-bait puisi di atas disebutkan dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 249–250. Lihat pula kabar tentang Umar bersamanya akibat dari bait-bait puisinya yang mengejek Bani al-Ajlân dalam *Ibid.*, hlm. 247–248.

Diriwayatkan tentang puisinya yang mengejek penduduk Kufah:

إذا سقى الله قوما صوب غادية فلا سقى الله أهل الكوفة المطرا
التاركين على طهر نسائهم والناكحين بشطي دجلة البقرا
والسارقين، إذا ما جن ليلهم والطالبين، إذا ما أصبحوا، السورا

Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 247.

[35] *Ibid.*, hlm. 363.

Penyair lainnya adalah al-Ahwash yang dituduh banyak kentut dan zina. Dialah penyair yang mengumumkan kenikmatan sebagai prinsip kehidupan dalam puisinya:

Hidup tak lain hanyalah apa yang nikmati dan inginkan
Sekalipun mereka yang benci mencaci maki
Jika engkau tidak bercinta dan tidak mengetahui apa itu cinta
Jadilah batu padas yang sangat keras [36]

Kecenderungan yang dapat digambarkan sebagai devaluasi atas nilai-nilai keagamaan diperdalam oleh al-Aqaisyir al-Asadi,[37] dan bahkan ia menambahkan dimensi penghinaan terhadap kecenderungan ini. Dalam puisinya, ia tidak hanya mengumumkan apa yang dapat disebut sebagai agama khamar, tetapi juga mengejek agama itu sendiri.[38]

---

[36] Al-Ahwash meninggal tahun 105 H./723 M. Lihat berita tentang dia dalam Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 424–426; Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz IV, hlm. 228; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 231; Ibn Salâm, *Thabaqât* ..., hlm. 354; Brockelmann, juz I, hlm. 196–197; Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 295–297.

[37] Al-Aqaisyar meninggal tahun 80 H/700 M. Tentang berita dia lihat dalam Al-Marzabani, *al-Muwasysyah*, hlm. 345–346; Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz II, hlm. 463–477; Al-Asfihani, *Al-Aghâni*, juz XI, hlm. 235; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz II, hlm. 279. Diriwayatkan bahwa al-Ashma'i mengkritik al-Aqaisyar. Dia mengatakan: "Dia seorang penyair baru (*muwallad*), puisinya tidak dapat dijadikan sebagai pegangan (sandaran). Dia mengatakan: Dia hanya seorang rendahan. Aku berkata: al-Aqaisyar mengatakan:

إنما نشرب من أموالنا     فسلوا الشرطي ما ذاك الغضب؟

Kami hanya meminum dari harta kami
Maka bertanyalah kepada orang hina, mengapa marah?

Dia berkata: Itu puisi baru" (al-Marzabani, *al-Muwasysyah*, hlm. 345–346).

[38] Ia mengatakan:

قلت: قم صل، فصلى قاعدا     تتغشاه سمادير السكر
قرن الظهر مع العصر كما     تقرن الحقة بالحق الذكر
ترك الفجر فما يقرؤها     وقرأ الكوثر من بين السور.

Dalam buku yang sama juz XI, hlm. 253, dia yang dijuluki dengan sebutan Abû Ma'radh, mengatakan:

... فإن أبا معرض إذ حسا     من الراح كأسا على المنبر
أحل الحرام أبو معرض     فإن ليم فى الخمر، لم يصبر

Jika al-Aqaisyir al-Asadi melihat dunia sebagai (perilaku) untuk menghalalkan yang haram, dan melihat bahwa kenikmatan terletak pada tindakan menerjang larangan tersebut maka al-Walîd bin Yazîd[39] menyatukan antara praktik kekhalifahan dan praktik kenikmatan dengan segala bentuknya sedemikian rupa sehingga istananya menjadi pentas dan tempat berhura-hura. Tidak seorang pun dari penyanyi, orang yang berparas cantik atau tampan, dan atau badut yang berada di dalam kerajaannya kecuali ia ajak untuk meramaikan kehidupan yang ia rancang, kehidupan penuh kenikmatan.[40] Dikatakan bahwa ia menyediakan dalam istananya satu kolam yang dipenuhi khamar, ia berenang di dalamnya dan meminumnya, sementara di sekitarnya para penyanyi, kemudian ia keluar dari kolam sambil berdendang dan melantunkan puisi:

Aku bersaksi kepada Allah dan malaikat
Serta para hamba saleh
Aku ingin mendengar dan meminum cawan anggur
Menggigit pipih yang manis
Aku ingin teman minum, pelayan yang tangkas
Berjalan menuju aku membawa gelas[41]

Pengalaman al-Walîd tersebut menegaskan hubungan antara puisi dengan kehidupan sehari-hari, khususnya aspek huru-hara dan

---

Dalam sumber yang sama pula, juz XI, hlm. 260, ia mengatakan:

ومقعد قوم قد مشى من شرابنا　　وأعمى سقيناه ثـــلاثا فـــأبصرا
شرابا كريح العنبر الورد ريحه　　ومسحوق هندي من المسك أذفرا
من الفتيات الغر من أرض بابل　　إذا شفـــهـــا الحاني من الدن، طبرا
لها من زجاج الشام عنيق غريبة　　تأنـــق صانع وتـــخـــيـــرا
إذا ما رآها، بعد إنفاء غســـلها　　تدور عـــلينا صائم القـــوم، أفطرا

[39] Dia dilahirkan di penghujung tahun 90 H./709 M., dan tewas tahun 126 H./744 M. Masa kekhalifahannya hanya berlangsung setahun 3 bulan.

[40] Dalam hal ini lihat al-Afihani, *al-Aghâni*, juz III, hlm. 76 dan seterusnya, juz XVII, hlm. 100; dan lihat ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari*, juz VII, hlm. 224–225.

[41] Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz I, hlm. 52. Lihat antologinya yang dikumpulkan dan diedit oleh Ghâbirielli, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd, 1967), hlm. 29.

kenikmatan dalam kehidupan ini, yaitu aspek-aspek yang tercermin dalam cinta dan khamar. Kehidupan sehari-hari yang dialami oleh al-Walîd adalah kehidupan metropolitan yang mewah. Inilah yang memperdalam citra rasa peradabannya dalam puisi sebagaimana yang dilakukan oleh Umar bin Abî Rabî'ah. Ia memiliki andil dalam membangun dasar-dasar keindahan peradaban sebagai lawan dari keindahan kebaduwian yang dominan. Upaya membangun dasar-dasar keindahan semacam itu tidak hanya secara implisit mengandung suatu penolakan terhadap nilai-nilai seni kebaduwian semata, tetapi juga mengandung penolakan terhadap nilai-nilai agama dan moral.

Demikianlah, pengalaman al-Walîd, dari aspek pertama, membantu dalam melunakkan bahasa puisi, penulisan tulisan-tulisan pendek yang memiliki satu tema, penulisan puisi dengan *wazan-wazan* ringan dan nada-nada yang mudah sehingga *qashîdah* membaur dengan nyanyian. Dari aspek kedua, pengalaman tersebut membantu dalam memisahkan antara puisi dari satu sisi dengan agama, moral dan politik di sisi lain, dan menegaskan bahwa puisi merupakan pengalaman subjektif.[42]

**4**

Kecenderungan subjektif ini mencapai puncak keindahannya pada puisi Dzu ar-Rummah,[43] dan puncak "dekadensinya" pada puisi Umar bin Abî Rabî'ah, serta puncak psikologisnya pada puisi Jamîl Butsainah. Dzu ar-Rummah telah memberi dimensi ilustratif terhadap bahasa puisi yang belum pernah ada sebelumnya. Dengan cara itu, ia melengkapi apa yang dimulai oleh Imri' al-Qais, dan membuka bagi generasi setelahnya dunia puisi yang sebenarnya, maksudnya dunia

---

[42] Untuk melengkapi gambaran mengenai hal tersebut lihat Syauqi Dhaif, *At-Tathawwur wa at-Tajdîd fi asy-Syi'r al-Umawi*, hlm. 92–312.

[43] Namanya Ghailân. Dia dilahirkan di penghujung tahun 77 H., dan meninggal pada tahun 117 H. Mengenai biografi dan kabar tentang dia lihat dalam Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz XVI, hlm. 106 dan seterusnya; Ibn Khalikan, *Wafayât al-A'yân*, juz IV, (Beirut: t.p., t.t.) hlm. 11–17. Untuk kajian baru, lihat Dzi ar-Rummah, *Syâ'ir al-Hubb wa al-Shahrâ'*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif Mesir, 1970).

metafora. Dalam puisinya, kita dapat merasakan awal penegasan bahwa puisi lebih daripada sekadar ekspresi tentang kehidupan, dan memandang puisi sebagai sebuah potensi yang menyempurnakan kehidupan. Ia menambahkan pada kehidupan ini sesuatu yang tidak dikuasai oleh alam itu sendiri. Dengan ungkapan lain, kita merasakan adanya awal-awal pernyataan yang menyatakan bahwa puisi merupakan kreasi, tidak sekadar menukil dan menafsirkan. Demikianlah, puisinya menempatkan kita dalam cakrawala kemiripan dan perlawanan antara elemen-elemen alam dan segala sesuatunya, yang bersifat primitif dan peradaban, kosmik dan subjektif, fisik dan mental sehingga seluruh alam, sekalipun elemen-elemennya berbeda-beda dan kontradiksi, tampak sebagai kesatuan wujud dan satu imajinasi. Dalam hal ini, ada sesuatu yang membuat kata-kata menyimpang dari makna asalnya, dan memberikan makna-makna baru dan dimensi-dimensi baru.

Kenyataannya, puisi Dzu ar-Rummah merupakan fase transisi, maksudnya fase percobaan, yaitu peralihan antara bahasa puitis-realistis dengan bahasa puitis-alegoris. Peralihan antara peniruan dan pembaruan, serta peralihan antara sensivitas kebaduwian dengan sensivitas peradaban. Barangkali inilah salah satu faktor yang dapat menjelaskan mengapa para kritikus terpaksa harus memerhatikan puisinya.[44]

## 5

Puisi Umar bin Abî Rabî'ah menawarkan elemen-elemen transformatif yang penting, baik dari sisi wawasan dan isi maupun dari sisi cara mengekspresikan.[45] Dalam puisinya, ia melontarkan nilai-

---

[44] Lihat paparan yang cukup memadai mengenai pendapat-pendapat mereka dalam Dzu ar-Rummah, *Syâ'ir al-Hubb wa ash-Shahrâ'*, hlm. 443–447; pengantar atas antologinya (Beirut: al-Maktab al-Islâmi, 1964). Lihat pula Syauqi Dhaif, *At-Tathawwur wa at-Tajdîd fî asy-Syi'r al-Umawi*, hlm. 243.

[45] Dia dilahirkan pada tahun 23 H., dan meninggal pada tahun 93 H./712 M. Dia memiliki antologi puisi yang telah dicetak dan diedit Schafaritz, (Leipzig: t.p. 1902),

nilai baru dalam kaitannya dengan hubungan antara laki-laki dan perempuan, nilai-nilai yang tidak diakui oleh masyarakat tempat ia hidup, dan ia mengekspresikan nilai-nilai tersebut dengan cara baru. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Jamîl berkata dalam puisinya: "Demi Allah, inilah yang diinginkan oleh para penyair, namun kemudian mereka menyelewengkannya dan mengajukan sebab-sebabnya dengan mengilustrasikan negeri-negeri".[46] Yang disalahkan oleh para penyair adalah memperadabkan cinta. Hal itu dijelaskan oleh pernyataan Umar bin Abî Rabî'ah dalam sebuah riwayat yang mengatakan bahwa ia pada suatu ketika keluar bersama dengan al-Hârits bin Khâlid al-Makhzûmi dan sejumlah penyair. Kemudian langit mengeluarkan kilat. Al-Hârits berkata: "Masing-masing di antara kita adalah penyair. Marilah kita mengilustrasikan kilauan kilat. Masing-masing pun kemudian menggambarkan kilat kecuali Umar yang mengatakan:

> Wahai Tuhan, aku tak ingin bersusah payah mendapatkan
> Asma'. Lakukanlah terhadap saya. Engkau memang penentunya
> Kemudian dia berkata: Apakah peduliku dengan kilat dan duri?"[47]

Pada dasarnya, rasa akan keberadaban ini merupakan kecenderungan Umar terhadap nada-nada puitika yang ringan untuk

---

dan juga dicetak di Beirut Dâr Shâdir. Mengenai berita-berita yang berkaitan dengannya, lihat Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz II, hlm. 457–462; Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 315–323; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 238; Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz I, hlm. 71 dan hlm 28 untuk terbitan as-Sacy; Thaha Husain, *Hadîts al-Arbi'â'*, juz II, hlm. 127–150; Jibra'il Jabûr, *Ibn Abî Rabî'ah: Ashruhu wa Hayâtuhu wa Syi'ruhu*, (Beirut: 1935); Zaki Mubarak, *Hubb Ibn Abî Rabî'ah wa Syi'ruhu*, (Kairo: 1928); Ra'if Khuri, *Wa Hal Yakhfa al-Qamar?*, (Beirut: t.p., 1938);Abd al-Azîz Atieq, *Ibn Abû Atieq: Nâqid al-Hijâz*, (Beirut: t.p., 1972), hlm. 193–244; Brockelmann, *Târîkh al-Adab al-Arabi*, juz I, hlm. 189–192; Syukri Faishal, *Tathawwur al-Ghazl bain al-Jâhiliyah wa al-Islâm*, cet. IV, (Beirut: Dâr al-Ilm li al-Malâyîn, 1969), hlm. 337–584. Ibn Qutaibah menggambarkannya sebagai berikut: "Umar adalah orang fasik yang menawarkan dirinya kepada kaum perempuan". Lihat Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 116.

[46] *Ibid.*, juz II, hlm. 459. Ungkapan ini dengan bentuk lain adalah milik Jarir. Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz I, hlm. 106, dan juga milik Farazdaq, dalam *ibid.*, juz I, hlm. 116.

[47] Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz I, hlm. 154.

merespons terhadap keharusan lirik di satu sisi,[48] dan di sisi lain untuk memenuhi cita rasa pembaca berbudaya. Dari sini, banyak *wazan-wazan* puisinya yang ringan, dan menjadi bagian dari bahasa yang diakrabi lidah.

Puisi Umar bin Abî Rabî'ah mendasari kecenderungan yang dapat disebut dengan kecenderungan kenafsuan, atau dekadensi dalam puisi Arab. Dalam hal ini, ia mengikuti apa yang diawali oleh Imri' al-Qais. Puisi keduanya secara khusus berangkat dari fakta bahwa puisinya mendasari keinginan atau nafsu terhadap hal-hal yang dilarang secara agama ataupun sosial. Dalam hal ini, terdapat pemberontakan terhadap tradisi-tradisi sosial-keagamaan. Pelanggaran inilah yang membuat kita menjadi tertarik terhadap puisi keduanya.

Manusia, secara tidak sadar, melawan semua "buah terlarang". Oleh karena itu, kita mengagumi setiap orang yang mengotori dan meremehkan buah tersebut. Pelanggaran ini membukakan celah sinar dalam kegelapan adat istiadat atau moral. Melalui celah ini kita dapat melihat bagaimana dunia kuno hancur, atau rintangan-rintangan kebebasan runtuh. Bagi yang dominan, pelanggaran ini merupakan kerusakan atau kesesatan. Akan tetapi, ketika masyarakat berdiri di atas kesesatan, bukankah kesesatan pemberontakan masyarakat tersebut berubah menjadi keutamaan yang besar?

Selain itu, dalam puisi Umar bin Abî Rabî'ah ada unsur yang menutupi jurang antara kehidupan dengan bahasa. Puisi tersebut merupakan model bagi ekspresi tentang kehidupan "dekadensi", secara praksis maupun ilustratif, dengan kebebasan yang sempurna. Ia melampaui hal-hal yang dilarang baik dalam adat-istiadat maupun pemikiran. Dalam hal ini, ia mengatasi tekanan dan mengajukan kepada pembaca semacam pertemuan antara simbol seksual dengan nafsu seksual. Nafsu, dari satu sisi, merupakan ilusi, dan puisi merupakan cara untuk mewujudkan ilusi tersebut. Dengan demikian,

[48] Seputar persoalan ini, lihat Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz I, hlm. 59, 93, 165, 178, dan 259; juz III, hlm. 322; juz IV, hlm. 296; dan juz VII, hlm. 208. Lihat pula Syauqi Dhaif, *At-Tathawwur wa at-Tajdîd fî asy-Syi'r al-Umawi*, hlm. 237 dan seterusnya.

nafsu terealisasikan dalam puisi sebab puisi melahirkan dalam diri pembaca kenikmatan dan memberinya perasaan tenang. Manusia yang baligh malu akan nafsu-nafsunya sebab ia merasa akan kekanak-kanakan nafsu, di samping bahwa nafsu itu dilarang. Oleh karena itu, ia menyembunyikannya dari orang lain seolah-olah nafsu itu merupakan rahasianya yang amat dalam. Ketika penyair berbicara tentang nafsu, sebagaimana yang dilakukan oleh Umar dalam masyarakat suci seperti masyarakat Islam pertama, sebenarnya ia memuaskan dan membuat senang pembaca sebab membaca puisi akan dapat menghilangkan dan meringankan ketegangan jiwa yang muncul dari represi.

Jika puisi, menurut pandangan Islami ini, merupakan bentuk kesejajaran yang lembut antara ujaran dengan kesucian keagamaan maka puisi Umar bin Abî Rabî'ah, sebaliknya, mengajukan bentuk kesejajaran antara ujaran dengan nafsu kehidupan, yang mengatasi nilai-nilai keagamaan dan sekaligus nilai-nilai moral. Dalam hal ini, khususnya, terkandung karakteristik transformasinya.

**6**

Sementara Jamîl Butsainah[49] telah memberikan dimensi dalam bentuk lain terhadap puisinya tentang cinta dan hubungan antara laki-laki dan perempuan. Ia telah memulai sejarah lain dari makna cinta, dan makna hubungan antara dua kekasih. Kita tidak dapat menjelaskan makna penting dari pandangan yang disebarkan oleh puisi Jamîl jika kita tidak mengetahui watak hubungan antara laki-laki dan perempuan sebagaimana yang digambarkan oleh Islam, khususnya sebagaimana yang ada dalam Al-Qur'an.

---

[49] Dia meninggal tahun 82 H. Kapan dia lahir tidak diketahui. Lihat biografi dan berita tentang dia dalam Al-Ashfihani, *Al-Aghânî*, juz VIII, hlm. 90; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 191; Al-Marzabani, *Al-Muwasysyah*, hlm. 198; Ibn Khalikan, *Wafayât al-A'yân*, juz I, hlm. 366. Lihat pula antologinya yang diedit oleh Husain Nashshâr, (Kairo: Maktabah Mishr, 1967), cet. II. Di antara kajian baru mengenai Jamîl dan cinta platonik, lihat Shâdiq Jalâl al-Azhm, dalam *Al-Hubb wa al-Hubb al-'Adzari*, cet. II, (Beirut: Dâr al-Audah, 1974), hlm. 79–125.

1. Gambaran pertama yang ditampilkan oleh Al-Qur'an adalah gambaran Adam-Hawa dalam surga. Dalam gambaran ini kita melihat: a) Bahwa adam diciptakan, dan hidup sendiri di surga sebelum Hawa diciptakan; b) bahwa Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam; c) Hawa disebut sebagai rumah (*sakan*)[50] bagi Adam.

   Dalam *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ayi Al-Qur'ân*[51] disebutkan bahwa Allah mengeluarkan "Iblis dari surga ketika ia dilaknat dan Adam ditempatkan di surga. Oleh karena itu, Adam berjalan di surga kesepian. Ia tidak memiliki pasangan yang kepadanya ia merasa tenang. Lalu ia tidur sebentar kemudian bangun, tiba-tiba di depannya ada seorang perempuan yang sedang duduk, yang diciptakan Allah dari tulang rusuknya. Kemudian ia bertanya kepadanya: "Siapa engkau?" Ia menjawab: "perempuan". Dia bertanya: "mengapa kamu diciptakan?" Ia menjawab: "(agar) engkau menjadi tenang kepadaku". Pada saat melihat apa yang diketahuinya, malaikat bertanya kepada Adam: "Siapa namanya, wahai Adam?" Ia menjawab: "Hawa". Mereka bertanya: "Mengapa engkau namakan dengan Hawa?" Ia menjawab: "Sebab dia diciptakan dari sesuatu yang hidup".

   Dalam sebuah riwayat[52] dikatakan bahwa "setelah Allah selesai mencerca Iblis, Dia menatap Adam yang telah Dia ajari berbagai nama (...), kemudian Dia menjadikan Adam mengantuk (...), dan kemudian Dia mengambil salah satu tulang rusuknya yang sebelah kiri dan membalut tempatnya dengan daging, sementara Adam tetap tidur dan tidak bangun dari tidurnya hingga Allah menciptakan dari tulang rusuknya istrinya, Hawa. Kemudian Allah menyempurnakannya sebagai perempuan agar Adam menjadi tenang kepadanya. Setelah ia sadar dari kantuknya dan bangun

[50] Ungkapan *sakan* merupakan simbol bahwa perempuan menerima dan mendekap laki-laki.

[51] Ibn Jarîr ath-Thabari (w. 310 H.), juz I, *Jâmi' al-Bayân* ..., cet. II, juz I, (Kairo: Mathba'ah al-Babi al-Halabi, 1954), hlm. 229.

[52] *Ibid.*, juz I, hlm. 230.

dari tidurnya, ia melihat perempuan itu di sampingnya. Kemudian ia berkata: dagingku, darahku, dan istriku. Kemudian ia merasa tenteram dengannya. Setelah Allah menikahkannya (...), dan Allah menjadikan untuknya ketenangan dari dirinya sendiri, Allah berfirman kepadanya, kemudian membaca: *Wahai Adam, bertempatlah kamu dan istrimu....* .[53]

2. Gambaran kedua adalah turun dari surga sebab Adam dan Hawa mendekati pohon yang dilarang Allah melalui firman-Nya: *Jangan kalian mendekati pohon ini, hingga kalian termasuk orang-orang yang aniaya*. Ahli tafsir berbeda pendapat mengenai jenis pohon tersebut. Ada yang berpendapat bahwa ia adalah biji gandum. Ada yang mengatakan itu pohon Zaitunah. Ada yang mengatakan itu pohon anggur. Ada yang mengatakan Tin. Apa pun pohon tersebut, yang jelas masing-masing dari dahan-dahan pohon itu bercabang banyak. Ia memiliki buah yang dimakan oleh malaikat untuk keabadian mereka,[54] yaitu buah yang dilarang Allah untuk Adam dan istrinya. Ketika hendak membuat mereka tergelincir, iblis masuk ke dalam perut ular. Ular ini memiliki empat kaki seolah-olah ia seperti unta (*bakhtiyah*),[55] binatang paling bagus yang diciptakan oleh Allah. Setelah masuk surga, Iblis keluar dari perut ular. Setelah itu ia mengambil pohon yang dilarang oleh Allah untuk Adam dan istrinya. Ia membawanya ke Hawa. Ia mengatakan: "Perhatikan pohon ini, betapa harum baunya, betapa nikmat rasanya, dan betapa indah warnanya". Hawa kemudian memakan sebagian sebelum kemudian membawanya ke Adam. Dia berkata: "Perhatikan pohon ini, betapa harum baunya, betapa nikmat rasanya, dan betapa indah warnanya!" Adam kemudian memakan sebagian. Setelah itu mereka berdua telanjang. Adam kemudian masuk ke dalam perut pohon tersebut. Tuhannya kemudian memanggilnya: "Wahai Adam di mana kamu?" Ia

---

[53] QS. al-Baqarah [2]: 35.

[54] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* ..., hlm. 231.

[55] Kata *al-bakhtiyah* artinya unta.

menjawab: "Saya di sini Tuhan". Dia berkata: "Mengapa tidak keluar?" Ia menjawab: "Saya malu terhadap-Mu wahai Tuhan". Ia mengatakan: "Bumi terlaknat yang darinya kamu diciptakan adalah laknat yang buahnya berubah menjadi duri (...)". Kemudian Dia berfirman: "Hai Hawa, engkau yang telah menipu daya hamba-Ku maka setiap kali kamu hamil, kamu akan merasakan susah. Jika kamu hendak melahirkan, kamu akan merasa dekat dengan kematian berkali-kali".[56]

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Allah berkata tentang Hawa: "Saya akan menjadikannya berdarah setiap bulan sekali, sebagaimana ia telah membuat pohon ini berdarah. Saya akan menjadikannya bodoh, padahal Saya telah menjadikannya sabar, dan Saya akan menjadikan dia hamil dengan susah payah dan melahirkan dengan susah, sementara Saya telah menjadikannya hamil dengan mudah dan melahirkan dengan mudah".[57]

Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Allah berkata kepada Adam setelah memakan buah pohon tersebut: "Mengapa kamu memakannya sementara saya telah melarang kamu?" Ia menjawab: "Tuhanku, Aku diberi oleh Hawa". Allah berkata kepada Hawa: "Mengapa kamu memberinya?" Dia menjawab: "Aku diperintah oleh ular itu". Allah berkata kepada ular: "Mengapa kamu memerintahkannya? Dia menjawab: "Saya diperintah oleh Iblis". Ia berkata: "Si laknat dan terusir". Kamu Hawa, sebagaimana kamu telah membuat pohon itu berdarah, kamu akan berdarah setiap bulan. Kamu ular, Saya akan memotong kakimu sehingga kamu akan berjalan di atas mukamu, dan kamu akan dilempari oleh siapa saja yang bertemu denganmu dengan batu".[58]

---

[56] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* ..., juz I, hlm. 235.

[57] *Ibid.*, hlm. 237.

[58] *Ibid.*, hlm. 237

Di sini, pasti memunculkan beberapa pertanyaan:

a. Pohon tersebut adalah "pohon keabadian", yaitu simbol "malaikat yang tidak usang" maka setan menggoda Adam. Ia berkata: "Hai Adam, maukah kamu saya tunjukkan pohon keabadian, dan malaikat yang tidak usang?" (QS. Thâha [20]: 120). Dengan demikian, tidak diperbolehkan memakan (buah keabadian) kecuali hanya malaikat atau yang abadi saja: *Tuhan kalian tidak melarang kalian terhadap pohon ini kecuali apabila kalian itu malaikat atau termasuk di antara yang abadi* (QS. al-A'râf [7]: 20). Apakah ini berarti bahwa surga itu tempat bagi orang-orang yang tidak abadi juga?

b. Bagaimana Iblis dapat naik ke surga untuk berbicara kepada Adam dan Hawa, sementara sebelumnya ia telah diusir dari surga?

   Tafsir tradisional mengajukan jawaban sebagai berikut:

   1. Iblis berhasil mendatangi Adam dan istrinya melalui kekuatannya yang diberikan oleh Allah untuk menjadi cobaan bagi Adam dan istrinya.
   2. Iblis mampu mendatangi anak-anak Adam "baik dalam keadaan tidur maupun jaga, dan di setiap kondisi apa pun hingga ia dapat mengajaknya berbuat maksiat dan memasukkan ke dalam dirinya keinginan nafsu sementara ia sendiri tidak menyadari".
   3. Setan mengalir dalam anak Adam seperti darah mengalir.
   4. Iblis sampai kepada Adam dan Hawa dengan cara yang tidak mereka ketahui.[59]

c. Memakan pohon tersebut menyebabkan mereka telanjang, maksudnya anggota tubuh seksual mereka dan tempat-tempat syahwat mereka terlihat. Apakah ini berarti bahwa semua yang

[59] *Ibid.*, hlm. 238-239.

berkaitan dengan syahwat bertentangan dengan surga atau keabadian? Apakah kelahiran, hamil dan haid merupakan siksa? Tindakan memakan itu sendirilah yang menyebabkan keduanya diusir keluar dari surga ke bumi.

d. Ketika mereka diusir, Allah berkata kepada mereka: "Di bumi, kalian mendapatkan tempat tinggal dan kenikmatan sampai waktu tertentu". Kenikmatan dalam bahasa Arab adalah sesuatu yang dapat dinikmati; kehidupan, pakaian, perhiasaan, atau kelezatan atau yang lainnya".[60] Lantas bagaimana mungkin mereka diusir dari surga karena kenikmatan, menuju bumi yang dijadikan sebagai kenikmatan untuk mereka?

e. Dalam sebuah riwayat dikatakan "bahwa ketika melakukan kesalahan, Adam berkata: "Wahai Tuhan, apakah saya bertaubat dan menjalankan kebaikan?" Allah menjawab: "Kalau demikian Saya akan mengembalikan kamu ke surga".[61] Kemudian Adam menerima dari Tuhannya kalimat-kalimat, kemudian Allah menerima taubatnya". Apakah menyesali kesalahan berarti menolak memakan pohon—nafsu atau pengetahuan? Dengan kata lain, apakah itu merupakan sikap menolak bumi?

Kami rasa cukup dengan pertanyaan-pertanyaan tersebut untuk kita pergunakan menarik kesimpulan mengenai gambaran seutuhnya tentang hubungan antara laki-laki dan perempuan, dari sisi cinta, sebagaimana yang ada dalam Al-Qur'an.

3. Ayat-ayat Al-Qur'an dengan kata-kata dan maknanya menggambarkan cinta dari sisi seksualitas:

a. *Aku halalkan untuk kalian di malam puasa untuk melakukan tindakan rafats dengan istri-istri kalian. Mereka merupakan pakaian kalian, dan kalian merupakan pakaian mereka* (QS. al-Baqarah [2]: 187).

---

[60] *Ibid.*, juz I, hlm. 242.

[61] *Ibid.*, juz I, hlm. 244.

Ath-Thabari menafsirkan kata *rafats* sebagai tindakan berkumpul dengan istri, dan makna inilah yang disepakati oleh para ahli tafsir. Ia mengajukan dua tafsir terhadap kata pakaian:

*Pertama*, "bahwa masing-masing di antara mereka berdua (laki-laki dan perempuan, suami dan istri) menjadi pakaian bagi pasangannya karena mereka menyelesaikannya ketika tidur dan berkumpul dalam satu pakaian. Melekatnya badan salah satu di antara mereka dengan pasangannya bagaikan pakaian yang menutupi badannya. Oleh karena itu, dikatakan masing-masing di antara mereka merupakan pakaian bagi pasangannya".[62] Kata pakaian juga ditafsirkan sebagai selimut.[63]

*Kedua*, "bahwa masing-masing di antara mereka menjadi pakaian bagi pasangannya karena ia merupakan tempat tinggal baginya, sebagaimana yang dikatakan oleh Allah: "Dia menjadikan malam sebagai pakaian bagi kalian". Maksudnya, tempat tinggal yang kalian huni. Demikian pula istri seorang suami merupakan tempat tinggalnya yang denganya ia tinggal, sebagaimana Allah firmankan: "Dan dia menjadikannnya sebagai pasangan agar dia menjadikannya tempat tinggal sehingga masing-masing di antara mereka menjadi pakaian bagi pasangannya, dalam pengertian tenang dengannya".[64]

Perlu diperhatikan bahwa ayat di sini mengulang gambaran Jahiliah. An-Nâbighah al-Ja'di mengatakan:

> Tatkala teman tidur mendekapkan ketiaknya
> Diapun terdekap sehingga ia menjadi pakaian baginya

Orang Arab menyebut istri dengan pakaian dan selimut. Ungkapan *labistu imra'ah* artinya saya menikmatinya dalam beberapa saat. *Labistu qauman*, maksudnya saya bersenang-

---

[62] *Ibid.*, juz II, hlm. 162.
[63] *Ibid.*, juz II, hlm. 163
[64] *Ibid.*

senang dengan mereka beberapa waktu lamanya. An-Nâbighah al-Ja'di berkata:

> Aku lama bersenang-senang dengan mereka
> sampai aku habiskan mereka
> Aku habiskan manusia setelah aku menghabiskan yang lainnya

Demikian pula badan manusia dapat diilusikan dengan kata pakaian.

Akan tetapi, patut untuk disinggung di sini bahwa Al-Qur'an bersikap keras agar tidak menikahi perempuan musyrik-paganistik (Majusi): *Janganlah kalian menikahi perempuan-perempuan musyrik hingga mereka beriman. Budak yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik sekalipun ia mengagumkan kamu* (QS. al-Baqarah [2]: 221).

Dengan demikian, ada kaitan antara seksualitas dengan agama. Bagaimanapun juga, perempuan muslimah lebih baik daripada perempuan musyrik, apa pun dia.

b. *Istri-istri kalian merupakan ladang (harts) bagi kalian maka datangilah ladang kalian sekehendak kalian* (QS. al-Baqarah [2]: 223).

Ath-Thabari menafsirkan ladang dengan tempat menabur benih, maksudnya tanaman yang diolah. Ada yang mengatakan ladang di sini artinya tempat tumbuhnya anak atau ladang yang diolah. *Sekehendak kamu*, maksudnya bagaimana pun yang kalian inginkan: terlentang, berdiri, menyilang, berhadapan, membelakangi ...[65] Mengenai pernyataan ini, ada yang menafsirkan: "kapan saja kalian menginginkan, malam atau siang". Penafsiran terhadap bagian pelengkap dari ayat tersebut *Dan kerjakanlah (amal yang baik) untukmu* mengandung petunjuk agar mengkaitkan seks dengan agama. Oleh karena itu, makna

[65] *Ibid.*, juz II, hlm. 392.

ayat: *Dan kerjakanlah (amal yang baik) untukmu* adalah "ingatlah kepada Allah sebelum berkumpul dengan istri, atau ucapkanlah nama Allah.[66]

Al-Qur'an melarang menikahi perempuan-perempuan kafir atau musyrik dari kalangan penganut paganisme: *Dan janganlah kalian berpegang pada tali pernikahan dengan perempuan-perempuan kafir* (QS. al-Mumtahanah [60]: 10). Meskipun demikian, dihalalkan menikahi perempuan-perempuan musyrik yang meninggalkan agamanya dan bergabung dengan orang-orang muslim, dengan syarat memberi kepada mereka maharnya: *Dan janganlah kalian berpegang pada tali pernikahan dengan perempuan-perempuan kafir*.[67]

Sebuah hadits nabi mengatakan: "Perempuan dinikahi karena agamanya, pangkatnya, dan kecantikannya, (tetapi) kamu harus memilih perempuan yang beragama".[68] Dari Ali diriwayatkan bahwa ia berkata: "Sebaik-baik istri kalian adalah istri yang dapat menjaga kemaluannya dan yang dapat melayani suaminya".[69] Diriwayatkan dari nabi bahwa beliau bersabda kepada seseorang yang namanya Ukâf al-Hilâli: "Hai Ukâf, apakah kamu mempunyai istri?" Ia menjawab: "Tidak". Beliau berkata: "Dengan demikian kamu termasuk saudara setan. Jika kamu termasuk pendeta Nasrani maka bergabunglah dengan mereka, namun jika kamu termasuk di antara kami, ketahuilah tradisi kami adalah nikah".[70] Beliau bersabda: "Dalam Islam tidak dikenal kependetaan, dan juga tidak dikenal tradisi tidak menikah".[71] Waktu malam di anggap lebih utama dalam hubungan suami-istri karena mengikuti tradisi sebab Allah

[66] *Ibid.*, juz II, hlm. 399.

[67] *Ibid.*, juz XVII, hlm. 69.

[68] Ibn Qutaibah, *Uyûn al-Akhyâr*: "kitâb an-Nisâ'", (Kairo: Dar al-Kutub, t.t.), hlm. 1.

[69] *Ibid.*, hlm. 2

[70] *Ibid.*, hlm. 16

[71] *Ibid.*, hlm. 18.

menyebut malam dalam kitab-Nya sebagai tempat tinggal (ketenangan), sementara siang hari sebagai kedurhakaan (*nusyuz*). Oleh karena itu, manusia lebih memilih menyambut malam untuk mengadakan hubungan karena mengharapkan ketenangan dan kesempurnaan menyatu di saat itu.[72]

Sikap Al-Qur'an terhadap perempuan pezina (atau laki-laki pezina) juga menunjukkan adanya kaitan antara seks dengan agama: *Perempuan pezina dan laki-laki pezina, cambuklah masing-masing di antara mereka 100 kali cambukan* (QS. an-Nûr [24]: 2). Meskipun demikian, ada sikap toleran berkaitan dengan perempuan pezina. Jika perempuan bersuami melakukan perzinahan, cukup diminta kembali mahar darinya: *Dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan tindakan keji (fâhisyah) yang nyata* (QS. an-Nisâ' [4]: 19), maksudnya jika kalian tidak ingin menemani istri-istri kalian, sementara mereka memiliki hak mendapatkan mahar atas kalian maka janganlah kalian memukul mereka agar mereka menurunkan maharnya. Akan tetapi, jika mereka berzina maka ambillah maharnya.

Kata keji (*fâhisyah*) dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai durhaka, *nusyûz,* dan zina. Dalam sebuah hadits dikatakan: "Bertakwalah kepada Allah berkaitan dengan perempuan sebab kalian telah mengambil mereka sebagai amanat Allah, dan kalian telah menghalalkan farji mereka dengan mengucapkan kalimat Allah. Sesungguhnya kalian memiliki hak atas mereka agar mereka tidak memberikan peluang kepada siapa pun yang kalian tidak sukai untuk menginjak kasur kalian. Apabila mereka melakukan hal itu maka pukullah dengan pukulan yang

[72] *Ibid.*, hlm. 72.

tidak mencederai. Mereka berhak mendapatkan nafkah dan pakaian dengan baik".[73]

Perempuan-perempuan *muhshan* (yang telah memiliki suami) termasuk perempuan-perempuan yang dilarang untuk dinikahi: *Perempuan-perempuan yang telah bersuami kecuali apabila mereka budak* (QS. an-Nisâ' [4]: 24), maksudnya perempuan-perempuan yang kalian tawan. Jika kamu menawan seorang perempuan yang memiliki suami dalam masyarakatnya maka dia halal bagi siapa saja yang menikahinya.[74]

c. *Apa pun yang kalian nikmati dari mereka, berikanlah kepada mereka mahar sebagi suatu kewajiban* (QS. an-Nisâ' [4]: 24). Ayat ini ditafsirkan oleh ath-Thabari dengan mengatakan: "Jika seorang laki-laki menikahi seorang perempuan, kemudian ia menikahinya sekali lagi maka ia wajib memberikan mahar seluruhnya. Menikmati di sini adalah menikah (berhubungan). Ada beberapa tafsir yang memandang bahwa ayat tersebut menunjukkan menikmati kenikmatan dengan upah, atau menikah secara mut'ah, yaitu menikah untuk waktu tertentu. Apabila waktu telah habis maka habis pula hubungan antara laki-laki dan perempuan, tanpa memunculkan tanggung jawab apa pun selanjutnya dari hubungan tersebut. Di sini, "upah" adalah simbol dari mahar. Membayar upah berarti menunjukkan bahwa hubungan tersebut merupakan salah satu bentuk pernikahan yang dihalalkan oleh Allah.[75]

   Tidak halal bagi laki-laki untuk menikahi perempuan tanpa memberi mahar, atau perempuan memberikan dirinya kepada laki-laki. Dalam hal ini hanya nabi sendiri yang dikecualikan. Inilah yang ditegaskan oleh ayat berikut: *Wahai nabi, sesungguhnya kami menghalalkan untuk kamu istri-istri kamu*

---

[73] Ath-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* ..., juz IV, hlm. 310–311.

[74] *Ibid.*, juz V, hlm. 1.

[75] *Ibid.*, juz V, hlm. 13.

*yang telah kamu bayar mahar untuk mereka dan hamba sahaya yang kamu miliki, yang termasuk dari apa yang Allah berikan kepadamu melalui peperangan, dan demikian pula anak-anak perempuan dari pamanmu (dari pihak bapak), dan anak-anak perempuan dari bibimu (dari pihak bapak), anak-anak perempuan dari pamanmu (dari pihak ibu), anak-anak perempuan bibimu (dari pihak ibu) yang turun hijrah bersamamu, dan perempuan mukminah apabila ia memberikan dirinya kepada nabi, apabila nabi menghendaki untuk menikahinya, sebagai hukum khusus hanya untukmu, bukan untuk kaum mukmin. Kami telah mengetahui apa yang telah kami wajibkan untuk mereka mengenai istri-istri mereka dan budak mereka supaya tidak menyulitkan kamu. Allah Maha Pengampun dan Penyayang*[76] (QS. al-Ahzâb [33]: 50).

d. ... *Atau kalian bersentuhan dengan istrimu* (QS. an-Nisâ' [4]: 43). Ada kesepakatan bahwa bersentuhan di sini maksudnya adalah berhubungan suami-istri.[77] Sebagai argumen mengenai hal itu, maksudnya bahwa bersentuhan di sini bukan semata-mata berciuman, umpamanya, atau hanya salah satu bentuk persentuhan adalah riwayat dari nabi, melalui keterangan Aisyah: "Rasulullah Saw. mencium saya setelah berwudhu', kemudian beliau tidak mengulangi wudhu'nya". Menurut keterangan Ummu Salamah, nabi pernah menciumnya ketika beliau berpuasa, namun kemudian beliau tidak membatalkan puasanya dan tidak memperbarui wudhu'nya.[78]

e. *Hai orang yang beriman jangan kalian mengharamkan kebaikan-kebaikan yang Allah halalkan untuk kalian* ... (QS. al-Mâ'idah [5]: 87). Ada kesepakatan bahwa kebaikan-kebaikan di sini maksudnya adalah kenikmatan-kenikmatan yang diinginkan nafsu, termasuk di antaranya perempuan. Para ahli

[76] *Ibid.*, juz XXII, hlm. 20–22.

[77] *Ibid.*, juz V, hlm. 101–106.

[78] *Ibid.*, juz V, hlm. 106.

tafsir menyinggung para pendeta yang mengharamkam untuk diri mereka perempuan-perempuan dan kenikmatan-kenikmatan lainnya.[79]

Dalam sebuah hadits dari nabi dikatakan: "Saya tidak memerintah kalian untuk menjadi pastur dan pendeta".[80] Hadits lain mengatakan: "Dalam agamaku tidak dikenal meninggalkan perempuan dan daging, serta tidak pula pertapaan".[81] Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ada tiga kelompok pada zaman Rasulullah Saw. yang bersepakat. Salah seorang di antara mereka mengatakan: "Saya akan menjalankan ibadah di malam hari, tidak tidur". Yang lain mengatakan: "Saya akan berpuasa di siang hari, tidak membatalkannya". Yang lain lagi mengatakan: "Saya tidak akan berhubungan dengan istri". Kemudian Rasulullah mengirim utusan kepada mereka, kemudian berkata: "Benarkah kalian telah menyepakati ini?" Mereka menjawab: "Benar, wahai Rasulullah. Kami hanya mengharapkan kebaikan". Beliau berkata: "Akan tetapi saya melakukan shalat malam dan (juga) tidur, berpuasa dan tidak berpuasa, serta aku berhubungan dengan istri. Oleh karena itu, siapa saja yang membenci tradisiku, dia bukan termasuk golonganku".[82]

Dalam beberapa riwayat dikatakan bahwa nabi melarang kaum laki-laki untuk mencintai diri mereka sendiri, atau melakukan perilaku mengebiri diri. Beliau berkata: "Aku tidak memerintahkan demikian, yang aku perintahkan dalam agamaku adalah menikahi perempuan".[83]

Meskipun Islam membebaskan perempuan dari banyak ikatan sosial maupun kemanusiaan di era Jahiliah, ada tradisi Islam

---

[79] *Ibid.*, juz VII, hlm. 8.

[80] *Ibid.*, juz VII, hlm. 9.

[81] *Ibid.*

[82] *Ibid.*

[83] *Ibid.*

yang menetapkan bahwa Allah menghukum perempuan dalam 10 hal: mengeluarkan nifas, haid, najis dalam perut dan farjinya, memberi warisan untuk dua perempuan sama dengan warisan satu anak laki-laki, kesaksian dua anak perempuan sama seperti satu kesaksian anak laki-laki, menjadikannya kurang akal dan agama, tidak boleh shalat ketika haid, tidak diperkenankan memberi salam kepada perempuan, mereka tidak berkewajiban shalat Jum'at ataupun jama'ah, tidak ada di antara mereka yang menjadi nabi, dan mereka tidak diperkenankan bepergian kecuali dengan walinya. Semua ini di luar sikap Islam yang lebih mengunggulkan laki-laki daripada perempuan, di mana kaum laki-laki merupakan *qawwâm* atas perempuan.[84]

4. Islam tidak mengubah watak pandangannya mengenai perempuan seperti yang ada di era Jahiliah, atau watak hubungan antara laki-laki dan perempuan. Islam cukup hanya menata hubungan tersebut sehingga Islam kemudian membuat hukum mengenai hubungan itu dan menjadikannya sempurna sesuai dengan ritual tertentu.

   Pandangan terhadap perempuan ini dan juga terhadap hubungan dengannya, menjadikan perempuan hanya sebagai sarana dan alat. Fakta bahwa laki-laki muslim ketika menikahi perempuan kedua, tidak merasa bahwa ia telah meninggalkan istri pertamanya. Hal itu karena ia melihat perempuan hanya sebagai sarana. Ia memandangnya sebagai sesuatu yang ia miliki. Hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam Al-Qur'an adalah hubungan pernikahan, maksudnya hubungan ikatan kontrak, keagamaan, dan bukan hubungan cinta yang memandang bahwa suami istri adalah satu pribadi, bahwa laki-laki ketika melepaskan istrinya berarti melepaskan sebagian dari eksistensinya.

---

[84] Ibn Qutaibah, *Uyûn al-Akhyâr*: "kitâb an-nisâ'", hlm. 113.

## 7

Puisi Jamîl Butsainah menampilkan gambaran tentang cinta yang berbeda dari gambaran Al-Qur'an. Perempuan yang tercinta dalam puisi ini bukan hanya perempuan seluruhnya, melainkan juga keseluruhan dari yang ada. Jamîl mengatakan:

Aku angkat harapan jauh di atas dunia, bukan cintanya terhadapnya
Aku tidak meminta dunia dan tidak pula meminta tambah [85]

Ia mengatakan:

Aku berharap, namun cinta tidaklah cukup
Bahwa dia adalah bagianku dari dunia, dan aku bagiannya[86]

Demikianlah, Butsainah memenuhi dunia, kemana saja ia mengarah, dia mengikutinya, dan kapan saja ia melihat, ia memandangnya:

Tidaklah lenyap sekejap pun dari mataku bayanganmu
Bayangan itu tidak pernah pergi, padahal bayangan cepat menghilang[87]

Ia mengatakan:

Setiap aku berjalan satu mil, setiap aku berjalan kapan pun
Bayanganmu senantiasa mengikutiku[88]

Pikiran yang menggerakkannya adalah bahwa ia senantiasa memandang ke langit, dengan berbagai arah dan cara, dengan harapan pelupuk matanya bertatapan, meskipun hanya sekali, dengan tatapan Butsainah.

Aku bolak-balikkan mataku ke langit dengan harapan
Pandanganku bertemu dengan pandangannya tatkala ia memandang[89]

---

[85] *Ad-Dîwân*, hlm. 68.
[86] *Ibid.*, hlm. 31.
[87] *Ibid.*, hlm. 163.
[88] *Ibid.*, hlm. 126.
[89] *Ibid.*, hlm. 92.

Keterkaitan Jamîl dengan Butsainah ini di tengah-tengah kehidupan memperlihatkan ketergantungan lama dengannya, lebih lama daripada keduanya. Jamîl mengatakan:

> Aku dicemooh karena dia (kekasih) oleh saudara dekat
> Yang tercinta ketika memintaku untuk sadar
> Dia berkata: sadarlah, sampai kapan engkau tergila-gila cinta
> Kepada Butsainah, dia tak kan kembali dan muncul
> Aku jawab: terhadap dia Allah memang telah menakdirkan untukku
> Apakah takdir Allah ada yang menolak
> Jika mencintainya merupakan kebenaran atau tipuan
> Aku telah melakukannya, namun itu bukan kesengajaan dariku
> Kepastian Tuhan untuk mencintanya sangat kuat
> Untuk apa berjanji dengan orang yang tidak takut kepada Allah
> Jiwaku bergandengan dengan jiwanya sebelum kami dicipta
> Dan setelah kami berupa air mani, dan ketika kami dalam buaian
> Kemudian cinta itu bertambah sebagaimana kami rasakan, cinta itu tumbuh
> Kalaupun kami mati, itu tidaklah melanggar janji (tuhan)
> Justru cinta itu tetap dalam keadaan bagaimanapun
> Peziarah tetap mendatangi kami meski kami dalam kegelapan kubur dan liang lahat.[90]

Oleh karena itu, cinta mereka berdua merupakan ketetapan lama, dan karenanya tidak mungkin ditolak atau dilawan. Dalam cinta yang semacam ini sang kekasih tidak kembali sebagai makhluk individual yang konkret, tetapi berubah menjadi pikiran, dan menjadi simbol bagi yang mutlak. Dari sini, muncul tiga hal: *pertama*, bahwa kekasih mencintai karena kekasih itu sendiri, sebagaimana mencintai Allah. Tidak ada keinginan, rasa takut, hasrat untuk bertemu atau takut kehilangan. *Kedua*, bahwa cinta tidak lagi menikmati masa kini melainkan masa yang akan datang. *Ketiga*, bahwa cinta lepas dari genggaman orang yang mencintai. Ia tidak lagi kuasa untuk menghadapinya, dan ia menjadi tidak mampu, pada saat yang sama, untuk menafsirkannya.

---

[90] *Ibid.*, hlm. 73–74.

Dari sini kita dapat memahami bagaimana Jamîl menggambarkan kepada kita cintanya seolah-olah cinta merupakan kondisi yang tidak dapat ditafsirkan. Kondisi tersebut tidak dapat dianalisis. Oleh karena itu, ia tidak dapat diketahui secara ilmiah atau rasional. Itu merupakan kondisi bawah sadar. Bahkan, itu merupakan kondisi yang terjadi padanya sebelum ia dilahirkan. Oleh karena itu, cintanya merupakan rahasia alam, atau kekuatan samar yang menariknya ke arah kondisi tersebut tanpa ia mengetahui bagaimana dan mengapa? Dari sini, muncullah cinta gilanya yang menyebabkannya resah, kurus dan akhirnya meninggal.

Kondisi ini membuat Jamîl tidak sempat memperhatikan Butsainah—seorang perempuan, melainkan hanya memikirkan Butsainah—ideal yang menyatukan segala sesuatu dalam dirinya. Demikianlah, cintanya berubah dari Butsainah ke cintanya kepada dirinya sendiri yang telah menjadi alam seluruhnya. Jamîl menjadi lebih mencintai cintanya kepada Butsainah daripada cintanya kepadanya. Bahkan, mungkin ia mengatakan kepadanya: "Jauhilah aku sebab cintamu membuat aku sibuk sehingga tidak lagi memikirkanmu". Alasan yang dapat diajukan untuk hal tersebut adalah bahwa gambaran yang diciptakan oleh Jamîl dalam khayalannya mengenai Butsainah sangat tipis dan halus yang tidak dikotori oleh kaitan-kaitan dunia konkret tempat Butsainah tinggal. Gambaran itu, oleh karenanya, lebih indah di matanya daripada gambaran konkret.

Ibn Arabi menceritakan kepada kita mengenai cinta sejati ini. Ia mengatakan bahwa ketika cinta menjadi kuat "maka cinta akan membuat yang bersangkutan tidak dapat lagi mendengarkan selain ucapan kekasihnya, dan membutakannya sehingga tidak dapat lagi melihat selain gambaran kekasihnya, dan membuatnya kelu untuk bicara kecuali untuk menyebut kekasihnya. Yang ada dalam hatinya hanya mencintai kekasihnya. Ia melemparkan kuncinya ke gudang khayalannya sehingga yang ia khayalkan hanya gambaran kekasihnya, mungkin melalui mimpi yang muncul atau melalui gambaran yang dimunculkan oleh khayalan sehingga sebagaimana dikatakan:

Bayanganmu di mataku, namamu dalam mulutku

Tempatmu dalam hatiku, bagaimana mungkin engkau lenyap[91]

Ada beberapa riwayat yang menunjukkan bahwa cinta Jamîl terhadap Butsainah merupakan takdir yang tidak dapat ditolak atau dilawan oleh Jamîl. Di antara riwayat-riwayat tersebut ada yang mengatakan bahwa salah satu sahabat Jamîl pernah berkata kepadanya:"Sungguh engkau orang yang sangat lemah, tunduk kepada perempuan ini, engkau tidak bersedia mencari ganti padahal banyak perempuan dan ada yang lebih cantik darinya. Sungguh posisi engkau terhadap dia antara sikap lacur di mana aku membebaskanmu dari itu, atau kehinaan di mana aku tidak menyukai terjadi padamu, atau sakit hati yang menyebabkan kamu rusak, atau membahayakan dirimu terhadap masyarakatnya jika engkau memunculkan diri kepadanya setelah mereka memaafkanmu. Jika kamu dapat memalingkan dirimu dari dia, mengalahkan cintamu kepadanya, mau menenggak pahitnya keinginan hati hingga kamu merasa terbiasa dan dirimu mampu menahannya, baik itu secara suka rela maupun terpaksa maka kamu akan merasa biasa dan terhibur". Jamîl menangis dan berkata: "Hai saudaraku, seandainya aku dapat menguasai pilihanku, niscaya apa yang kamu katakan itu benar. Akan tetapi, aku tidak dapat memiliki pilihan. Aku hanya bagaikan seorang tawanan tidak mampu melindungi dirinya sendiri".[92]

Di antara riwayat-riwayat tersebut ada yang menceritakan bahwa ayah Jamîl pernah berkata kepadanya, ketika penguasa mengancam akan membunuhnya: "Anakku, sampai kapan kamu bingung dalam kesesatanmu, tidak mampu melepaskan dirimu dari ketergantungan kepada perempuan yang telah mempunyai suami yang dekat dengannya, sementara kamu terpisah darinya. Kemudian, dia pergi dari sisinya menuju kamu. Setelah itu, dia memperdaya kamu dengan

---

[91] Ibn Arabi (Muhyi ad-Din Muhammad bin Ali), *Al-Futûhât al-Makkiyah*, juz II, (Beirut: Maktabah Shadir, t.t.), hlm. 325.

[92] *Ad-Dîwân*, hlm. 96–97.

tipuannya dan memperlihatkan kepadamu cinta dan sayang, sementara dia menyimpan untuk suaminya apa yang disimpan oleh perempuan merdeka untuk siapa saja yang memilikinya. Oleh karena itu, pernyataannya kepadamu merupakan alasan dan tipuan saja. Jika kamu berpaling darinya, dia akan kembali kepada suaminya dalam kondisi pasrah. Ini merupakan kehinaan dan kezaliman. Aku tidak melihat orang yang paling gagal dan paling menyia-nyiakan umur melebihi kamu. Berjanjilah kepada Allah untuk menahan diri dan merenungi permasalahanmu sebab kamu mengetahui bahwa apa yang aku katakan itu benar. Jika ada jalan untuk mendapatkannya, niscaya aku akan mencurahkan segala apa yang aku miliki untuk itu. Akan tetapi, masalahnya telah terlambat. Tuhan telah menetapkan secara final mengenai hal ini, sementara masih banyak perempuan sebagai penggantinya". Jamîl berkata: "Saran itu memang benar, dan nasihat itu memang seperti yang kamu katakan. Apakah kamu melihat sebelumku ada orang yang ditakdirkan mampu menolak cinta dari hatinya, atau mampu menghibur dirinya, atau dapat menolak apa yang telah ditakdirkan atasnya? Demi Allah, seandainya saya ditakdirkan mampu menghapus ingatanku terhadapnya dari hatiku atau menghilangkan sosoknya dari mataku, aku pasti melakukannya. Akan tetapi, tidak ada jalan untuk itu. Kenyataan ini hanyalah musibah yang menimpa diriku untuk jangka waktu yang telah disediakan untukku. Saya menolak nasihat-nasihat orang yang hidup dan menolak memahami mereka, sekalipun aku mati karena sakit hati. Inilah usahaku, dan batas usaha yang dapat aku lakukan".[93]

Demikianlah, tampak cinta Jamîl kepada Butsainah sebagai cinta pascapernikahan, cinta pada tataran alam bukan pada tataran pernikahan. Dalam cinta ini Butsainah tampak sebagai citra atau simbol bagi femina kosmik yang mencipta. Dengan ungkapan lain, cinta ini tampak sebagai cinta sufi. Di sini, sikap Jamîl terhadap Butsainah mengingatkan kita pada sikap kaum sufi terhadap femina.

[93] *Ibid.*, hlm. 159–160.

Seorang sufi menangkap dalam citra femina teofani tertinggi bagi ketuhanan yang mencipta.

Ketika Allah di zaman azali merindukan untuk dikenali, maksudnya untuk menyingkapkan diri-Nya maka Dia merindukan nama-namanya yang tidak diketahui. Ketika seorang sufi sampai pada pengetahuan terhadap Dzat-Nya, ia juga sampai pada pengetahuan tentang nama *ilâhi*. Pengetahuan inilah yang menyingkapkan kepadanya hakikat femina-yang mencipta (*al-untsa al-khâliqah*). Seolah-olah Dzat, jiwa, merupakan simbol femina, seolah-olah jiwa merupakan kekuatan yang mencipta, bagi badan. Seorang sufi merenungkan sedang menjelma sebagai Adam. Allah mencintai Adam dengan cinta yang sama sebagaimana cinta Adam terhadap Hawa. Ketika mencintai Hawa, Adam meniru model *ilâhi* maka Adam merupakan model atau berakhlak Tuhan. Mencintai perempuan adalah mencintai Allah. Sebagaimana bahwa Adam merupakan cermin di mana citra Allah menampakkan diri, bentuk yang mampu untuk menyingkapkan segala nama-Nya maka perempuan adalah cermin, tampilan di mana laki-laki merenungkan citra khususnya, yang merupakan keberadaannya yang bersembunyi, maksudnya dirinya yang harus ia kenali agar ia mengenal Allah.

Perempuan zat (Hawa diciptakan dari Adam): manusia adalah pelaku (yang merenungi dirinya, kemudian dia melihat dalam dirinya Allah, dengan berpikir bahwa Hawa diciptakan darinya), dan objek (yang merenungi dirinya sehingga ia dapat melihat Allah dalam dirinya, dengan melupakan bahwa Hawa diciptakan darinya). Akan tetapi, dalam dua situasi ini ia hanya dapat merealisasikan pengetahuan tentang dirinya dan penciptanya dari satu pihak. Agar ia sampai pada pengetahuan yang menyeluruh, yaitu pelaku dan objek, ia harus merenungi dirinya dalam yang ada yang secara serentak merupakan makhluk dan pencipta. Yang ada tersebut adalah perempuan: Hawa yang memiliki citra diri sang penyayang, pencipta yang ada yang mencipta darinya (Maryam menciptakan Allah yang menciptakannya). Oleh karena itu, femina merupakan "yang ada" yang paling

istimewa, dan cinta sufi dalam femina tersebut menyatukan spiritualitas dengan yang konkret, dan berkaitan dengan citra teofani. Femina merupakan teofani paling istimewa (yaitu citra Allah).

Kaum sufi menambahkan dualisme Adam-Hawa dengan dualisme Maryam-Yesus: sebagaimana ada femina yang diciptakan dari maskulin tanpa ibu (Hawa diciptakan dari Adam tanpa perantara ibu), tentunya harus ada maskulin diciptakan dari femina tanpa perantara ayah (Yesus diciptakan dari Maryam tanpa pernikahan). Feminitas dalam diri Maryam mengambil fungsi sebagai pencipta yang efektif menurut citra ketuhanan. Dengan demikian, hubungan Maryam-Yesus membentuk sisi yang bertentangan dengan hubungan Hawa-Adam. Demikianlah, Ibn Arabi mengatakan bahwa Yesus dan Hawa adalah saudara laki-laki dan perempuan, sementara Maryam dan Adam adalah orang tua.

Dengan pengertian ini kita dapat memahami bagaimana pandangan-pandangan Syi'ah melihat dalam diri Fatimah Adzra' ada seorang ibu yang melahirkan imam-imam suci. Kita dapat memahami pernyataan al-Hallâj: "Ibuku melahirkan ayahnya". Kita juga dapat memahami pernyataan Jalâluddîn ar-Rûmi bahwa perempuan adalah pencipta dan bukan diciptakan.

Ibn al-Arabi berkata bahwa laki-laki ditempatkan di antara dua perempuan; maksudnya Adam di antara Dzat kebenaran yang muncul darinya, dan Hawa yang muncul dari Adam. Adam tidak mencipta sehingga dia merupakan Akal Pertama, sementara Hawa (jiwa universal) adalah yang menciptakan alam. Bahasa di sini menyingkapkan hakikat metafisika, yaitu bahwa femina merupakan asal segala sesuatu. Oleh karena itu, segala yang merupakan asal dalam bahasa Arab disebut dengan ibu.

Jika Butsainah bagi Jamîl merupakan femina kosmik atau seluruh dari yang ada maka mencintainya menjadi kekuatan tersembunyi yang dapat mengubah alam, atau menjadi, sebagaimana yang dikatakan, sebagai sihir.

Dia adalah sihir, hanya saja sihir ada guna-gunanya

Sementara selamanya saya tidak menemukan ada guna-guna padanya[94]

Dalam sihir, sistem dunia dan sekaligus sistem akal berubah total. Yang tidak mungkin menjadi mungkin, yang tidak rasional menjadi rasional. Dalam diri Butsainah terdapat sihir yang menyebabkannya jatuh ke dalam segala sesuatu sehingga segala yang berkaitan dengannya menjadi sang kekasih bagi Jamîl, sekalipun itu musuh.

Mereka berkata: Wahai Jamil, kakaknya (Butsainah) datang

Saya menjawab: Telah datang sang kekasih, kakak dari kekasih[95]

Dalam diri Butsainah terdapat sihir yang mengabaikan jarak dan menjadikan masing-masing di antara mereka berdua, di manapun berada, dekat satu sama lainnya seolah-olah ia melihat dan menyentuhnya. Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa ketika penguasa akan membunuh Jamîl, dunia terasa sempit baginya. Oleh karena itu, pada malam hari ia berada di atas bukit di mana angin berhembus dari arah perkampungan Butsainah. Butsainah berkata kepada sahabat-sahabatnya pada saat yang sama: "Sungguh aku mendegar rintihan Jamîl". Mereka berkata kepadanya: "Ini merupakan suatu khayalan ciptaan setan untukmu dan bukan kenyataan".

Dalam diri Butsainah ada sihir yang mampu membangunkan orang mati.

Dia memperlihatkan taringnya, andai air ludahnya

Dapat menyembuhkan orang-orang mati, tentu mereka bangkit dari kubur[96]

Sihir ini saya sebut sihir komunikatif, maksudnya sihir yang menyebabkan segala sesuatu merespons cinta. Dalam cinta Butsainah

[94] *Ibid.*, hlm. 226.

[95] *Ibid.*, hlm. 35.

[96] *Ibid.*, hlm. 105.

terdapat jenis sihir lain yang saya sebut sihir pemisah, yaitu sihir yang menjadikan Butsainah sebagai manusia sendiri yang berbeda dari seluruh makhluk di alam, walaupun pada saat yang sama makhluk-makhluk itu membatasinya.

> Jika kulit selain kulitmu menyentuhku
>
> menempel padaku tanpa ku memakai pakaian dalam, aku akan terkena cacar[97]
>
> Ketika aku menggubah puisi tanpa menyebutnya
>
> Puisi itu akan menolak tunduk padaku[98]

Dalam bait pertama, tampak bahwa segala sesuatu selain Butsainah mengandung penyakit bagi Jamîl. Dalam bait kedua, tampak detak puisinya hanya tergantung pada Butsainah semata. Di sini, Butsainah merupakan sihir yang juga memisahkan Jamîl dari dunia agar ia mengaitkannya dengannya semata.

Dalam diri Butsainah terdapat sihir yang mengarahkan waktu: dari sisi dia sebagai kekasih yang mengalahkannya, itu tidak memengaruhinya, tetapi tampak semakin muda dan cantik seiring beralunya waktu. Sementara dari sisi dia sebagai yang mencintai, Butsainah membiarkan waktu melakukan tindakannya, sehingga dia menua dan berubah:

> Butsainah berkata tatkala melihat
>
> Berbagai rambut merah
>
> Engkau telah tua, hai Jamil, masa muda telah hilang
>
> Aku jawab: Butsainah, mengapa tidak kamu potong
>
> Lupakah engkau di masa-masa ketika kita di Liwa
>
> Masa-masa kita ketika di Dzawi al-Ajfar
>
> Malam-malam ketika kalian menjadi tetangga kami
>
> Tidakkah kau ingat, ya, ingatlah
>
> Ketika aku baru dewasa

---

[97] *Ibid.*, hlm. 38.

[98] *Ibid.*, hlm. 105.

Aku tarik pakaian beserta kain penutup badan
Ketika rambutku bagaikan sayap burung gagak
Ia disisir dengan minyak misik dan ambar
Itu kemudian mengubah semua yang kamu tahu
Waktu yang ingkar telah berubah
Engkau bagai intan penguasa Parsi
Dengan masa kepemudaanmu yang asli
Keduanya berdekatan, tempat kita Satu
Bagaimana mungkin engkau menjadi tua, kamu sendiri tidak tua.[99]

*Qashîdah* di atas memungkinkan kita untuk membicarakan tentang hubungan antara waktu dengan cinta, sebagaimana yang digambarkan oleh para pencinta pada umumnya, dan Jamîl pada khususnya.

Ada penafsiran tradisional terhadap waktu. Penafsiran tersebut memandang bahwa waktu adalah garis linier yang terbagi menjadi tiga bagian: masa lalu, masa sekarang, dan masa mendatang. Penafsiran ini bersifat mekanik, yang menjadikan waktu sebagai sesuatu yang materiil-mekanik, yaitu waktu yang dihitung melalui menit, jam, dan urusan-urusan kehidupan praktis keseharian. Inilah waktu yang menerjang dan menggulung segala sesuatu.

Ketika menganalisis *qashîdah* tersebut kita melihat bahwa ada dua waktu: waktu Butsainah dan waktu Jamîl. Waktu Jamîl adalah waktu yang perkasa yang dipaksakan dari luar, yang menceraiberaikan dan mengubah. Waktu ini berdesakkan dengan kepedihan yang dialami oleh Jamîl. Ia merupakan zaman penuh beban. Ia merupakan masa lalu. Sementara zaman Butsainah belum muncul, seolah-olah ia bergerak menuju kepadanya, dari titik yang jauh dalam masa depan. Oleh karena itu, dia tidak terbenam di bawah beban-beban waktu-masa lalu. Dengan demikian, ia tidak berubah dan tidak menua, tetapi muda terus.

[99] *Ibid.*, hlm. 106.

Ini berarti bahwa Butsainah hidup dalam sesuatu yang mengatasi waktu. Dengan kata lain, ia tidak merasa dan mengalami waktu. Sebaliknya, ini berarti bahwa Jamîl-lah yang merasa dan mengalami waktu. Merasakan waktu memengaruhi seberapa jauh penderitaan cintanya. Seberapa dalam penderitaan cinta itu, sedalam itu pula perasaannya terhadap waktu. Hanya saja perasaan terhadap waktu, pada saat yang sama, merupakan kerentaan dan mengarah pada kematian. Dari sini, terjalinlah hubungan yang mendalam antara cinta dan kematian. Jika waktu merupakan kematian maka perasaan terhadap waktu, kuat dan lemahnya, mengikuti perasaan terhadap cinta. Kesimpulannya, perasaan akan mati, kuat dan lemahnya, juga mengikuti perasaan terhadap cinta. Atau, dengan kata lain, seberapa besar manusia mencintai, sebesar itu pula ia merasa bahwa dia akan mati. Dari sini, para pencinta sampai pada tingkatan cinta di mana mereka tidak dapat membedakan antara cinta dan kematian. Oleh karena itu, ketika mereka mati maka mereka mati dengan bahagia.

Selain itu, zaman Jamîl terkait dengan ruang tempat ia tumbuh. Ruang tersebut juga mengalami perubahan, dan mengubah segala sesuatu. Meskipun Butsainah hidup di ruang tempat Jamîl hidup, waktu Butsainah tidak terkait dengannya. Ruang memang memengaruhi Butsainah, namun Butsainah tetap terpisah dari pengaruh zaman.

Hal ini dapat diungkapkan dengan cara lain. Dalam perasaan Jamîl, Butsainah tetap sebagaimana semula—dalam keterbukaan dan kekanak-kanakan cintanya. Hanya saja, dia bukan masa lalu yang lewat. Maksudnya, dia tidak mengalami perubahan, tetapi dia hadir dan senantiasa menyinari, seolah-olah dia sekarang juga dia yang kemarin, sebagaimana pula dia yang akan datang esok. Dia merupakan cahaya yang tetap, "permata" yang bertambah berkilau, dalam neraka perubahan yang jahat yang dilahap Jamîl.

Dengan demikian, Butsainah memiliki dua eksistensi: eksistensi dalam dirinya dan eksistensi dalam diri Jamîl. Eksistensi Butsainah

dalam dirinya bagaikan permata yang mengalami perubahan, sementara eksistensinya dalam diri Jamîl bagaikan api yang menghidupinya, namun api yang sekaligus juga membunuhnya. Hal itu karena keberadaan Butsainah dalam diri Jamîl sebenarnya adalah cinta Jamîl terhadapnya, dan cintanya terhadap Jamîl. Oleh karena itu, eksistensi Butsainah ini hadir dalam format perubahan masa lalu ke masa kini yang senantiasa ada, atau menjadikan zaman yang sudah terjadi seolah-olah terjadi secara langsung, atau seolah-olah terjadi sekarang, berkaitan apa yang ia katakan kepadanya.

Isyarat dalam *qashîdah* di atas terhadap tempat dan segala sesuatu yang bersifat materiil bisa jadi menyiratkan bahwa masa lalu yang diceritakan oleh Jamîl sebenarnya masa lalu objektif atau eksternal, dan bahwa hubungan antara keduanya merupakan hubungan eksternal. Kebalikannya juga tepat sebab masa lalu ini bukan sesuatu yang eksternal, yang berdiri sendiri, terpisah dari eksistensi Jamîl, melainkan merupakan gerak dalam jiwanya yang paling dalam dan mengalir bagaikan darah. Dari sini, masa lalu memiliki kemampuan untuk menetapkan identitas Jamîl, baik di masa kini maupun masa mendatang. Bahkan, Jamîl tidak lain hanyalah masa lalu yang diciptakan oleh Butsainah dan ditanggung selamanya oleh Butsainah.

Dalam perspektif ini dapat dikatakan bahwa yang paling mampu mencintai dan yang paling menderita adalah yang paling dekat dengan kerentaan dan kematian. Di sini, zaman dan cinta menjadi satu. Siapa yang merangkul cinta berarti ia merangkul kematian. Akan tetapi, pada saat yang sama, ia merasa bahwa kekasihnya, di luar pengaruh zaman, sebenarnya merupakan kekuatan yang mengalahkan kerentaan dan kematian.

Di sini, perasaan cinta memiliki dua sisi: yang bercinta merasa bahwa zaman menghancurkan dan membinasakannya. Ia merasa bahwa ia merupakan bagian dari waktu momen-momen dan sesuatu, dan bahwa ia merupakan bagian dari kematian. Akan tetapi, ia juga merasa bahwa apa yang dia cintai susah untuk lenyap, dan dia lebih kuat daripada kematian.

Demikianlah, citra waktu mengalami perubahan dan bahwa hubungan-hubungan antara dua sejoli juga mengalami perubahan. Waktu berjalan pendek atau lama sesuai dengan pertemuan Jamîl dengan Butsainah atau tidak adanya pertemuan antara keduanya, bukan berdasarkan panjang atau pendek secara matematis. Nilai waktu bukan terletak pada rentetan horisontal-kuantitatif, melainkan pada kedalaman dan vertikalnya. Oleh karena itu, bisa jadi momen lebih berharga dan mahal daripada seluruh waktu jika momen tersebut berada bersama dengan sang kekasih, dan akan terasa lebih panjang daripada berbulan-bulan apabila tidak bertemu dengannya:

Hari terasa panjang kalau dia jauh
Dalam setahun kita bertemu terasa kan pendek[100]

Sehari aku tidak melihatmu dengan berkirim
Atau bertemu denganmu, bagiku terasa seperti berbulan-bulan[101]

Satu zaman lewat padaku, andai aku diberi pilihan antara satu zaman
Dengan kehidupanku sepanjang abad
Tentu aku berkata: Biarkan aku satu jam bersama Butsainah
Tanpa ada gangguan para pemfitnah, lalu putuskan masalahku[102]

Dalam dua bait terakhir di atas ditunjukkan bahwa setiap cinta, seperti cinta Jamîl, sebenarnya merupakan gerak ganda, yakni: kecenderungan melawan syari'ah dan masyarakat dari satu sisi, dan kecenderungan mempersaudarakan siksa dan kematian di sisi yang lain. Akan tetapi, keduanya, pada saat yang sama, menunjukkan bahwa momen kehadiran—bagi dia—merupakan momen eksistensi paling utama, maksudnya eksistensi yang tidak takut akan mati, bahkan menuntut dan mengharapkannya sebab ia mengetahui bahwa ia telah mengalahkannya dengan cinta. Kehadiran merupakan momen

[100] *Ibid.*, hlm. 99.
[101] *Ibid.*, hlm. 108.
[102] *Ibid.*, hlm. 105.

eksistensi paling utama karena ia merupakan momen menghindar yang paling utama. Ia penuh dengan cinta, dalam arti bahwa ia telah penuh dengan sesuatu yang menentang kematian. Hal itu karena kondisi penuh cinta tersebut melahirkan dalam jiwa suatu perasaan menguasai zaman yang menghindar dan sekaligus perasaan mabuk eksistensi. Bahkan, kondisi penuh cinta tersebut mengubah segala sesuatu, dan mengubah ketidakhadiran itu sendiri menjadi kehadiran. Barangkali, kekuatan kehadiran terdapat pada posisi pertama, bahwa kehadiran menyerahkan manusia kepada masa depan; pada harapan akan kemungkinan seluruh zaman menjadi momen kehadiran tersebut, yakni momen cinta.

**8**

Apakah orang yang haus dahaga disodori minuman sejuk
Akan menyejukkan apa yang dirasakan kemudian merasakan tenang
Dia berkata: Kami khawatir kalau kami memberi minum padamu sedikit
Kamu akan memberitahukan kepada musuh-musuhku sehingga tersebar
Kalau begitu, aku dibuat terkenal karena kematian, aku digiring
Menuju ajalku oleh pedang tajam dan pertumpahan darah[103]

Apakah saya bisa tenang dengan menyimpan cintaku
Apakah berguna bagiku memberitahukannya, andai aku membukanya?[104]

Demi usiaku, aku tidak menitipkan rahasiaku dan rahasia dia
Selain kepada kami, takut kalau rahasia-rahasia itu menyebar
Kedua mataku juga tidak mengatakan kepadanya melalui pandangan
Hingga bisikan kami dapat memberitahukan kepada mata yang melihat
Akan tetapi, aku jadikan kedipan mata antara saya dengannya
Sebagai duta yang dapat menyampaikan apa yang disimpan hati[105]

[103] *Ibid.*, hlm. 50–51.
[104] *Ibid.*, hlm. 51.
[105] *Ibid.*, hlm. 83.

Palingkan, tatkala aku bertemu, mata yang mengkhawatirkannya
Berpura-puralah seperti benci, itu lebih dapat menyembunyikan

Jika kamu memperlihatkan tentang saya melalui ucapan
Akan bertambah banyak di tangan orang yang aku katakan pemfitnah

Dia akan menyebarkan rahasia kepada teman dan lainnya
Hingga sulit bagi kami menyebarkannya kalau sudah tersebar

Aku senantiasa mempergunakan tatapanmu kepada kami
Tatkala saya datang hingga cintamu nyaris terlihat

Karena mencela sang teman menginginkan aku pisah darimu
Padahal, aku melawan larangan mereka apabila saya dibentak

Aku tidak mengatakan ini, ketahuilah, untuk menghindari
Teman, juga bukan untuk memisahkan antara kami denganmu

Akan tetapi, keluargaku sebagai jaminan, aku mengkhawatirkan
Kamu terhadap mata orang yang memusuhi

Aku juga mengkhawatirkan keluarga pamanku terhadapmu
Hanya orang yang berpikir yang khawatir dan yang martabatnya bertahan[106]

Jika mereka menghalanginya atau merintangi untuk berkaitan dengannya
Hanya karena ucapan orang yang memfitnah atau ancaman penguasa

Akan tetapi, mereka tidak akan dapat menghalangi mataku tuk terus menangis
Mereka juga tak akan menaklukkan sesuatu yang membuat hatiku gila[107]

Tak akan mendengar rahasiaku dan rahasiamu orang ketiga
Bukankah setiap rahasia yang keluar dari dua orang akan menyebar[108]

Tak akan mendengar rahasiaku dan rahasiamu orang ketiga
Bukankah setiap rahasia yang keluar dari dua orang akan menyebar

[106] *Ibid.*, hlm. 91.
[107] *Ibid.*, hlm. 112.
[108] *Ibid.*, hlm. 115.

Aku bukannya orang yang lupa akan keluarganya tatkala mereka datang
Dan memutarkan pedang mereka kepada kami

Mereka mengatakan: Jamil masih di kampung bersamanya
Sementara mereka mengeluarkan pedang, sambil berdiri[109]

Seluruh bait puisi tersebut menunjukkan bahwa cinta Jamîl terhadap Butsainah merupakan bentuk pemberontakan terhadap masyarakat dan tradisi-tradisinya pada saat itu. Dalam hal ini terdapat sesuatu yang menjelaskan mengapa dia diancam bunuh dari satu sisi, dan di sisi lain menjelaskan rahasia yang tertutup rapat, bahkan ada beberapa riwayat yang mengatakan bahwa Jamîl pernah datang kepada Butsainah dengan menyamar mengenakan pakaian orang miskin sebagai budak *mukâtab*. Budak *mukâtab* adalah budak yang telah melakukan kesepakatan dengan tuannya untuk membayar sejumlah uang yang harus ia berikan kepada tuannya dengan mengangsur. Jika ia dapat melunasinya maka ia merdeka.

Mengenai hal itu, Jamîl mengatakan:

Meski harus mati aku menolak tamu dari keluarganya
Keluargaku dekat, kaya dan bermartabat[110]

Demikianlah, sikap menyembunyikan diri menjadi sebentuk pemberontakan terhadap hukum kelompok, dan juga semacam sikap tunduk terhadap hukum tersebut.

Dari sini, puisi Jamîl penuh dengan gambaran-gambaran yang sarat dengan sesuatu yang menentang kezaliman, dan ucapan dengan bahasa yang tidak dapat diucapkan oleh orang zalim. Dengan cara demikian, ia telah membangun bahasa kedua yang parodik.

Dari sini, Butsainah dalam puisi Jamîl tampak menariknya dan sekaligus mengancamnya. Butsainah menjadikannya hidup di antara

---

[109] *Ibid.*, hlm. 134.
[110] *Ibid.*, hlm. 178.

keinginan dan ketakutan. Dia mirip dengan kekuatan mitis yang merupakan sumber kegembiraannya yang paling agung dan pada saat yang sama sumber siksaannya yang paling utama. Di sini, cinta memabukkan dan menyiksa manusia. Cinta merupakan siksa dalam nafsu dan nafsu dalam siksa. Yang bercinta di sini merasa bahwa ia dipenuhi dengan kelembutan nan indah yang tidak dapat digambarkan, dan pada saat yang sama ia bersedih hingga mati. Seolah-olah cinta merupakan luka asal, dan seolah-olah Jamîl mencintai Butsainah karena kecantikannya. Oleh karena itu, cinta Jamîl kepada Butsainah merupakan perwujudan dari keinginannya terhadap sesuatu yang tiada terhingga. Sebaliknya, Butsainah adalah cantik karena Jamîl mencintainya sebab keindahan mengikuti cinta.

Dari sisi kaitan antara cinta dengan kematian, Jamîl dalam puisinya tidak sampai pada tataran pengalaman sufi yang tidak saja menyatukan antara keduanya, tetapi juga memandang kematian sebagai sarana menuju cinta tertinggi. Puisinya lebih didominasi oleh corak kerinduan untuk menyatu dengan Butsainah dan memilih kematian daripada hidup tanpa dia. Selain itu, cinta yang tumbuh di antara keduanya, pada tataran praksis, bersifat sepihak, dari pihak dia semata. Kita mengetahui, sebagaimana yang disepakati oleh berbagai riwayat dan juga ditegaskan oleh puisinya, bahwa ia hanya mencintai Butsainah semata. Akan tetapi, sebaliknya, kita mengetahui bahwa Butsainah menikah dua kali: *pertama* dengan seseorang yang bernama Hujnah al-Hilâli, dan *kedua* dengan seseorang yang disebut dengan Nabîh bin al-Aswad yang—seperti dikatakan—buta sebelah matanya dan cebol. Memang benar bahwa riwayat-riwayat mengindikasikan bahwa hubungan Jamîl dengan Butsainah tidak putus sekalipun Butsainah telah menikah. Dikatakan bahwa Butsainah meninggalkan suami pertamanya karena bisikan dan pengaruh Jamîl, dan bahwa Butsainah pernah menerima Jamîl secara sembunyi-sembunyi di rumah suami keduanya. Akan tetapi, masih saja ada satu pertanyaan yang tidak kami temukan jawaban yang memuaskan dalam kehidupan Jamîl atau

dalam puisinya. Pertanyaan tersebut adalah: "Mengapa tidak pernah ada pernikahan antara Jamîl dengan Butsainah?" Mengingat bahwa Jamîl mencintai Butsainah semenjak kecil, sebagaimana dikatakan berbagai riwayat, dan bahwa keluarga Jamîl, sebagaimana yang dikatakan oleh suatu riwayat, jauh lebih kaya dan terhormat daripada keluarga Butsainah, serta bahwa Jamil tampan, berbadan tinggi, dan elok mengagumkan perempuan sehingga Butsainah—pada akhirnya—mencintainya. Selain itu, keduanya berasal dari satu kabilah, yaitu Bani Adzrah, dan juga tidak ada riwayat yang menunjukkan bahwa hubungan antara keluarga Jamîl dengan keluarga Butsainah tidak serasi. Meskipun penguasa memperkenankan kepada mereka untuk membunuhnya apabila mereka mendapatkannya berada di wilayah mereka, mereka tidak berani membunuhnya meskipun mereka melihatnya di daerah itu. Mereka hanya membicarakan tentang hal itu kepada ayahnya dan memintanya untuk melarang Jamîl pergi ke wilayah mereka dan menemui Butsainah.

Semua ini memberikan kesempatan kepada kita untuk meninjau ulang persoalan hubungan antara Jamîl dan Butsainah: ada apa dengan kebenaran, dan ada apa dengan khayalan berkaitan dengan hubungan tersebut?

Ada pertanyaan lain yang patut dilontarkan seputar konsep "cinta platonik" (*al-hub al-udzri*). Ada konsensus bahwa ia merupakan cinta yang terjadi pada sisi lain dari cinta yang konkret dan badani, dan ia merupakan cinta yang lemah dibandingkan dengan cinta nafsu, dan terakhir ia merupakan cinta yang suci dan bersih sebagai lawan dari cinta yang penuh birahi dan cabul. Meskipun demikian, kajian terhadap puisi Jamîl dan biografinya mendorong kami untuk mendefinisikan kembali konsep cinta platonik.

Cinta Jamîl terhadap Butsainah tidak lepas dari nafsu. Kisah pertemuannya dengan Butsainah dan tidur bersamanya di sepanjang hari menegaskan hal itu. Jika kita meragukan kebenaran cerita-cerita tersebut maka dalam puisi Jamîl mengandung sesuatu yang memper-

tegas nafsu itu, khususnya ketika ia berbicara tentang Butsainah, yaitu ketika menggambarkan kecantikannya secara fisik (*jasadi*).[111]

Mengenai riwayat-riwayat yang terkait dengannya, ada riwayat yang mengatakan[112] bahwa Jamîl berkata kepada Butsainah ketika ia

---

[111] Ia mengatakan, umpamanya:

وتبسم عن غر عذاب كأنها     أقاح حكتها، يوم دجن، سماؤها
إذا قعدت فى البيت يشرق بيتها     وإن برزت يزداد حسنا فناؤها
قطوف ألوف للجمال يزينها     مع الدل منها جسمها وحياؤها

(*ad-Dîwân*, hlm. 22–23).

Dia mengatakan:

كأن الذى يبتزها من ثيابها     على رملة من عالج، متبطح

(*ad-Dîwân*, hlm. 45).

Dia mengatakan:

كأن عتيق الراح خالط ريقها     وصفو غريض المزن صفق بالشهد
تأرج بالمسك الأحم ثيابها     إذا عرفت فيها، والعنير الورد

(*ad-Dîwân*, hlm. 75).

Dia mengatakan:

يكاد فضيض الماء يخدش جلدها     إذا اغتسلت بالماء من رقة الجلد

(*ad-Dîwân*, hlm. 76).

Dia mengatakan:

فيا ليت شعري هل أبيتن ليلة     كليلتنا، حتى يرى ساطع الفجر
تجود علينا بالحديث، وتارة     تجود علينا بالرضاب من الثغر

(*ad-Dîwân*, hlm. 130).

Memeng benar, bahwa dalam puisi Jamîl dan berita-berita tentang dia ada puisi yang menyangga adanya hubungan fisik antara dia dengan Butsainah, dalam berbagai bentuknya. Dia mengatakan dalam puisinya:

لا والذى تسجد الجباه له     ما لي بما دون ثوبها خبر
ولا بفيها ولا هممت به     ما كان إلا الحديث والنظر

(*ad-Dîwân*, hlm. 90–89).

Dia mengatakan:

وكان التفرق عند الصباح     عن مثر رائحة العنبر
خليلان لم يقربا ريبة     ولم يستخفا إلى منكر

(*ad-Dîwân*, hlm. 100).

[112] Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, (Dâr al-Kutub), juz VIII, hlm. 105.

sedang berduaan dengannya di suatu malam: "Wahai Butsainah, apa pendapatmu tentang cinta dan rinduku kepadamu, apakah kamu tidak membalasnya untukku?" Ia bertanya: "dengan apa?" Ia menjawab: "dengan sesuatu yang terjadi di antara dua orang yang bercinta". Dia berkata kepadanya: "Hai Jamîl, apakah ini yang kaum inginkan?" Demi Allah, bagiku kamu jauh dari hal itu. Seandainya engkau kembali mengulangi kata-kata yang mengarah pada sesuatu yang mencurigakan, engkau tidak akan melihat wajahku untuk selamanya". Jamîl kemudian tertawa dan berkata: "Demi Allah, aku berkata demikian hanya untuk mengetahui apa yang ada dalam dirimu. Seandainya saya mengetahui bahwa engkau menurutiku untuk melakukan itu, tentu aku mengetahui bahwa kamu mencintai selain saya. Dan, seandainya saya melihat ada tindakan darimu yang menjurus untuk melakukan itu, aku pasti akan menebaskan pedangku ini selama masih dalam genggaman tanganku, dan seandianya diriku mematuhi saya sendiri, tentu aku akan meninggalkanmu untuk selamanya. Apakah kamu tidak mendengar puisiku:

> Terhadap Butsainah aku menerima sesuatu
> Yang andai diketahui pemfitnah kegelisahannya akan hilang
>
> kuterima kata tidak, meski aku tak mampu, kuterima angan-angan
> kuterima harapan yang ditunggu meski harus kecewa
>
> kuterima pandangan selayang, kuterima setahun meski hanya di akhir
> dan kami tidak bertemu di awal tahun

Sebuah riwayat menambahkan bahwa ayah dan saudara laki-laki Butsainah pernah mengintip pemandangan mereka berdua dan mendengar percakapannya. Kemudian ayahnya berkata kepada saudaranya tersebut: "Mari kita pergi. Tidak selayaknya bagi kita setelah ini untuk melarang laki-laki tersebut menemui Butsainah". Kemudian mereka pergi meninggalkan mereka berdua.

Berhadapan dengan kontradiksi yang nyata mengenai puisi Jamîl dan riwayat mengenai dia, baik kontradiksi tersebut karena merupakan hasil pemalsuan untuk tujuan-tujuan yang berbeda-beda

maupun sebagai hasil dari perkembangan dan perubahan dalam hubungan antara Jamîl dengan Butsainah, kami hanya dapat menegaskan bahwa harus ada kajian baru mengenai konsep cinta platonik agar kita dapat sampai pada definisi yang jauh lebih cermat daripada definisi yang sudah umum. Barangkali, yang lebih mendekati kebenaran adalah kalau kita mengatakan, berkaitan dengan konsep ini, bahwa kata *al-udzri* pada asalnya dimaksudkan hanya menurut aspek kata bahasa itu sendiri, maksudnya kata tersebut merupakan kata bentukan yang dinisbatkan kepada Bani Udzrah. Atribut ini kemudian berkembang memuat sesuatu yang lain, yaitu kesejatian dalam bercinta di satu sisi, dan kesetiaan hanya untuk satu perempuan di sisi yang lain. Tentunya, muatan makna ini tidak berarti menegasikan aspek fisik dan nafsu, dalam bingkai kesetiaan dan kesejatian. Barangkali, yang mendukung pendapat ini adalah riwayat yang membandingkan antara Jamîl dan pencinta-pencinta lainnya. Dikatakan bahwa cinta dan cumbu rayu Jamîl tulus, sementara yang lainnya (maksudnya di sini Kutsair Azzah), hanya mengada-ada.[113] Yang dimaksud dengan mengada-ada di sini adalah merekayasa situasi cinta, sementara dalam rekayasa seperti itu tidak ada ketulusan. Oleh karena itu, perempuan itu sendiri tidak dicela, tetapi hanya mengikuti perempuan.

Demikianlah, cinta platonik (*al-hub al-udzri*) memuat dimensi ketiga, yaitu dimensi moral-kemasyarakatan yang mengharuskan sang pencinta untuk tidak mencumbu perempuan yang dicintainya, khususnya apabila perempuan tersebut telah mencintai laki-laki lain sebab mencumbu semacam itu dianggap sebagai pencemaran terhadap keluarga perempuan. Pelakunya akan dihukum bunuh sebagaimana yang terjadi pada Jamîl sendiri sebab keluarga Butsainah sendiri diperkenankan untuk membunuhnya apabila mereka menemukan Jamîl di perkampungan mereka. Dari sini, dapat dikatakan bahwa *al-udzriyah* merupakan atribut cinta yang berasal dari luar, maksudnya

[113] *Ibid.*, juz VIII, hlm. 95.

dari masyarakat, adat dan tradisinya, bukan dari dalam, maksudnya dari penderitaan dan pengalaman pribadi. Dengan demikian, ini merupakan fenomena negatif dan bukan positif.

**9**

Dari puisi cinta Imri' al-Qais, Umar bin Abî Rabî'ah, Jamîl, dan puisi-puisi yang dikaitkan dengan Qais yang tergila-gila (Majnûn Laila), lahirlah puisi cinta Arab sekarang ini. Konsep hubungan antara dua jenis manusia, dan ekspresi tentang hubungan tersebut senantiasa tetap bergema persis seperti yang telah ada di masa lalu. Jika ada beberapa pengecualian maka itu tetap tidak terlalu efektif apabila dibandingkan dengan aspek-aspek yang sudah umum dan mapan. Ini berarti bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Arab masih tetap seperti pada masa Jahiliah dan awal masa Islam, tidak mengalami perubahan. Sementara kita melihat bahwa puisi Jamîl dan Majnûn Laila memunculkan orientasi baru mengenai konsep cinta yang mereka wariskan dari sisi makna dan juga ekspresinya. Akan tetapi, kebanyakan puisi Arab yang dominan sekarang ini senantiasa mengulang-ulang, dengan satu atau lain bentuk, pesan-pesan dan gambaran-gambaran yang diciptakan oleh penyair lama. Bahkan, puisi sekarang ini telah berubah menjadi rumusan-rumusan retorika dan penjelasan yang bernilai rendah.

Jika kita sekarang ingin membandingkan antara karakteristik-karakteristik cinta sebagaimana yang diekspresikan Imri' al-Qais dan Umar dengan cinta yang diutarakan oleh Jamîl Butsainah maka kita dapat menyimpulkan perbandingan tersebut sebagai berikut:

*Pertama*, cinta menurut Imri' al-Qais dan Umar terkait dengan alur kehidupan sehari-hari, maksudnya cinta merupakan bagian dari kehidupan dan merupakan salah satu peristiwa kehidupan. Konsekuensinya, mencari cinta bagi mereka sama seperti mencari apa pun yang lainnya; dan bahwa cinta merupakan kepemilikan atau konsumsi.

Sementara cinta menurut Jamîl melampaui kehidupan sehari-hari dan mengarah pada sesuatu yang tidak terhingga. Dengan demikian, cinta merupakan simbol bagi yang mutlak. Oleh karena itu, cinta baginya bukan merupakan sesuatu di antara berbagai sesuatu, melainkan realisasi dari diri, dan bahkan bagian dari keberagamaan. Dari sini, kita melihat cinta menurut Imri' al-Qais terpenggal-penggal, terpencar-pencar, sementara kita melihat cinta pada Jamîl satu dan integral.

*Kedua*, cinta menurut Imri' al-Qais dan Umar merupakan seks murni. Cinta dicari karena cinta itu sendiri. Oleh karena itu, cinta merupakan perasaan mabuk yang melintas yang diikuti oleh perasaan getir yang mendorong untuk mencari situasi mabuk yang lainnya. Ia merupakan kenikmatan yang siap menghilangkan dahaga namun kenikmatan itu tidak pernah akan dapat dipuaskan, sebagaimana yang dikatakan oleh Baudelaire. Seks, sebagai yang murni, mengandung penolakan terhadap yang lain sebagai pribadi. Dalam perspektif ini, perempuan hanya berfungsi sebagai oase dan tempat peristirahatan bagi sang pencinta. Di sini, sang pencinta tetap berada dalam batas-batas egonya, dalam batas-batas memuaskan kerakusan seksualnya. Oleh karena itu, ia tidak sampai pada perempuan dan tidak sampai pada alam melalui perempuan.

Demikianlah, ketika puisi Imri' al-Qais menggambarkan kepada kita bagaimana perempuan terlepas dari genggamannya, pada saat yang sama ia menggambarkan kepada kita bagaimana yang ada juga terlepas darinya. Pada saat laki-laki mengubah perempuan sebagai sarana bagi kenikmatan dirinya, laki-laki tidak hanya lepas dari perempuan sebagai yang lain, tetapi juga ia terlepas juga dari alam.

Sementara cinta menurut Jamîl lebih dari sekadar seks. Bahkan, seks di sini berubah menjadi simbol bagi apa yang tidak terhingga. Oleh karena itu, cinta—menurutnya—merupakan simbol untuk mencipta dan memperbarui kehidupan. Dia menggambarkan kepada kita hubungannya dengan Butsainah sebagai semacam keterkaitan dengan potensi alam, atau semacam hubungan antara dua sisi makhluk:

perempuan dan laki-laki. Cinta menurut dia adalah yang ada yang sempurna (*al-wujûd al-kâmil*). Dalam cinta ia dapat mengembalikan dirinya yang hilang. Dalam cinta ia merasakan keberadaannya bermekaran dan sempurna.

*Ketiga*, Imri' al-Qais atau Umar tidak mencintai perempuan itu sendiri, tetapi mencintai perempuan yang siap memuaskan kenikmatannya. Sementara cinta menurut Jamîl merupakan pribadi murni. Oleh karena itu, cinta tidak dapat dianalisis secara rasional-objektif. Cinta bukan merupakan gila terhadap sarana, melainkan gila terhadap satu-satunya makhluk yang tidak dapat disamakan dengan makhluk lain mana pun, dan tidak mungkin digantikan dengan makhluk lain mana pun. Ia merupakan cinta yang menyiksa hingga gila, cinta yang tidak dapat ditafsirkan dan dibenarkan kecuali karena ia merupakan takdir yang tidak dapat dielakkan. Dalam konsep ini, perempuan tampak sebagai ideal dan tujuan. Sang pencinta merasakan bahwa ujung kebahagiaannya terletak pada kerinduannya terhadap yang ideal tersebut, dan terletak pada situasi di mana ia sampai pada tujuan tersebut. Cinta ini merupakan dorongan kosmik murni, yang melampaui seks itu sendiri dan segala yang mungkin memuaskan manusia dalam kehidupan sehari-harinya. Hal itu karena yang diambil dari cinta adalah intisari kesuciannya yang merupakan puncak kesatuan dan kesendiriannya. Di sini, sang pencinta tampak sebagai manusia yang hidup dari sikap penolakannya yang tiada henti terhadap sesuatu yang terhingga sebab yang terhingga tidak mampu untuk memberinya apa yang ia rindukan. Oleh karena itu, ia tidak dapat berhenti, tidak dapat tenang dan tentram kecuali apabila ia telah merangkul keseluruhan—dalam pribadi perempuan yang ia cintai.

Jika cinta Imri' al-Qais mengambil dan memiliki, dan dalam perspektif ini cinta tersebut bersifat maskulinitas maka cinta Jamîl keluar dari dirinya dan memberi, dan dari sisi ini, cintanya bersifat feminitas. Cintanya menarik dia keluar dirinya, sementara cinta Imri' al-Qais menarik pihak lain masuk ke dalam dirinya.

Cinta ini menyalahi adat dan syari'ah sebab ia tidak peduli dengan ikatan-ikatan perkawinan. Pernikahan mengeluarkan perempuan dari batas-batas diperkenankan dan menjadikannya sebagai sesuatu yang dilarang. Oleh karena itu, mencintai perempuan yang bersuami bukan saja pemberontakan terhadap tradisi-tradisi masyarakat saja, melainkan juga pemberontakan terhadap syari'ah.

Dari sini, Jamîl melampaui konsep keadilan dalam hubungan antara laki-laki dan perempuan, sebagaimana yang dikonsepsikan oleh Islam, dan mengarah pada konsep kesetiaan terhadap satu perempuan, baik perempuan yang ia nikahi atau yang telah menikah dengan laki-laki lain. Yang menjadi perhatian hubungan cinta dalam Islam adalah bukan laki-laki harus memberikan badan dan hatinya untuk perempuan yang ia nikahi atau cintai, maksudnya laki-laki harus setia kepadanya, melainkan yang menjadi perhatiannya adalah laki-laki harus bersikap adil terhadap perempuan-perempuan yang ia nikahi.

## 10

Kami menggambarkan puisi Jamîl sebagai beraliran Romantisme, dan dalam kecenderungan inilah, pada tataran seni murni, terdapat nilai transformatif dari puisinya. Romantisme tampak pada kemunculan Jamîl. Ia muncul dari alam, alam kehidupan dan alam penderitaan, terlepas dari pengetahuan rasional. Ia menjalani kehidupan dan cintanya, serta mengekspresikan keduanya dalam iklim terpengaruhi, bukan dalam iklim berpikir dan menata. Oleh karena itu, ia memberontak nalar dan tunduk kepada emosi.

Gejala-gejala romantisme pada Jamîl dapat kami simpulkan sebagai berikut:

1. Gejala kontradiksi. Gejala ini memiliki beberapa bentuk, di antaranya: kontradiksi antara keinginan dan realitas. Jamîl menginginkan cinta, namun realitas menghalanginya, dan realitas berdiri sebagai penghalang antara dia dengan cintanya. Di sini, kita harus

melihat perbedaan antara sikap Jamîl terhadap realitas yang ia perangi dengan sikap penyair romantisme modern. Kontradiksi antara apa yang dianganakan oleh pengikut romantisme modern dengan realitas tempat ia menjalani hidup menyebabkan dia memberontak terhadap realitas tersebut, menolak dan menyerukan untuk mengubahnya. Hanya saja Jamîl, sebagaimana kondisi anak kecil, merasa cukup apabila ia bertambah gila terhadap sesuatu yang dilarang untuknya. Ini merupakan bentuk pemberontakan, namun bersifat negatif.

Di antara bentuk kontradiksi ini adalah perbedaan yang sangat jauh antara yang dikatakan oleh akal dengan yang didorong oleh emosi:

"Apakah mimpi? Sebelum sekarang maka waktunya...", kata Jamîl. Dia mencemooh akal, dan dari sini tampak dia terpengaruh oleh cintanya, merindukan cintanya, dan tergila-gila terhadapnya. Jika dibandingkan antara kondisinya yang melalui cinta dia memiliki hubungan dengan Butsainah, dengan kondisi Butsainah; maka dia menjadi renta sementara Butsainah tetap muda dan cantik sekalipun mereka berdua menjalani bersama-sama. Perbedaan tersebut mendorongnya untuk bertanya-tanya dengan sinis. Sikap sinis itu dia lihat sebagai satu-satunya pertahanannya yang efektif untuk melawan keputusasaan atau zaman. Kegembiraan atau keceriaan merupakan sesuatu yang tidak memiliki hubungan dengan zaman, sebagaimana yang dikatakan oleh Nouvalisa. Oleh karena itu, manusia tidak dapat dibuat tua oleh keceriaan. Sementara kesedihan atau kepedihan sebenarnya dilahirkan bersamaan dengan waktu, sebagaimana dikatakan oleh Nouvalisa juga, sehingga kesedihan dapat menjadikan yang bersangkutan menjadi tua.

Di antara bentuk-bentuk kontradiksi tersebut adalah senantiasa (berada dalam kondisi) fluktuatif. Jamîl (menjadi) seorang musafir dan pulang kembali, terpisah dari Butsainah dan juga berhubungan

dengannya, mulut Butsainah adalah madu namun Jamîl tidak mencicipinya, badannya menarik namun ia tidak melihat selain pakaiannya, dia (Jamîl) membutuhkannya namun dia tidak membutuhkannya, dia putus asa namun juga memiliki harapan ... dst.

2. Gejala kegelisahan, maksudnya Jamîl tidak mengenal atau tidak mampu bersabar. Betapa sering dia mengangankan memiliki kesabaran Butsainah dan Butsainah memiliki kegelisahannya: "Seandainya kesabarannya atau dia memiliki kecemasanku, tentunya aku akan memiliki apa yang akan aku datangi dan apa yang aku tinggalkan ..." Dia mengatakan: "bergerak maju pelan-pelan, berkembang secara teratur dan terus-menerus, menemukan dari fase ke fase, berjalan dengan keyakinan bahwa masa depan akan menjadi lebih baik—semua ini dilakukan oleh ilmu dan akal. Sementara Jamîl tidak memiliki kemampuan itu. Ia mengatakan:

   Mereka mengatakan: sabar, Jamil
   Padahal aku bersumpah, tidak mungkin aku demikian terkait Butsainah
   Andai akalku dibiarkan bersamaku tentu aku tak mencarinya
   Aku mencarinya tatkala akalku hilang (mabuk cinta)

3. Gejala ketidakstabilan, maksudnya bahwa Jamîl senantiasa merasa bahwa dia diasingkan. Dia diasingkan dari keluarga Butsainah, diasingkan dari keluarganya sendiri, dan diasingkan oleh penguasa. Dia terbuang. Dia mengatakan:

   Wahai kesungguhanku, aku tak menemui Butsainah sekali waktu
   Kecuali hanya karena takut atau dia sedang pergi

Dia senantiasa dalam perjalanan. Perjalanan merupakan keputusasaan, namun ia merupakan pengganti. Perasaan terbuang menjadikan Jamîl merasa bahwa momen-momen bertemu dengan Butsainah menggantung atau tertunda karena terbuang. Oleh karena itu, ia merasa, ketika jauh darinya, bahwa ia tidak menjalani hidup dalam kekinian, tetapi dalam masa lampau—memori (mengenang

pertemuan-pertemuan mereka berdua) atau di masa mendatang—harapan (mengangankan pertemuan-pertemuan baru).

## 11

Demikianlah, gambaran perubahan menjadi lengkap sebagaimana yang tampak pada para penyair eksperimental. Di dalam kecenderungan para penyair ini ada sesuatu yang menggoncangkan nilai-nilai yang ada, baik keagamaan, sosial maupun moral, dan sesuatu yang secara bersama-sama membangun sistem nilai baru yang dapat memberikan makna baru dan dimensi lain kepada kebebasan, cinta, perempuan, dan berbagai macam hal kehidupan publik. Di samping itu, munculnya arti penting bahasa dan seni yang mengatasi struktur *qashîdah* lama dan kata-kata puitika lama untuk menggapai kata-kata baru yang ditetapkan oleh kehidupan baru, dan struktur baru bagi *qashîdah* yang mereka tampilkan, dari sisi musikalitas, dalam *wazan-wazan* yang ringan dan pendek, *bahar-bahar* yang terpotong-potong, sebagai respons atas detak-detak kehidupan.

Berkaitan dengan kecenderungan ini, mungkin dapat kami tambahkan puisi masyarakat lemah (*sha'lukah*) secara ekonomi dan politik. Para penyair dalam kelompok ini, mengekspresikan perasaan spontanitasnya menolak perbedaan-perbedaan kelas, dan mereka menggambarkan situasi ekonomi mereka yang jelek serta persoalan-persoalan kemiskinan dan kebutuhan yang diakibatkan oleh situasi tersebut. Sebagian di antara mereka, seperti Ubaidillâh bin al-Hurr[114] memiliki agenda-agenda politik yang ia perjuangkan untuk diwujud-

[114] Lihat biografinya dan kabar tentang dia dalam Al-Jahizh (Abu Utsman Amr bin Bahr), *Al-Bayân wa at-Tabyîn*, juz I, ed. Hasan as-Sandubi, cet. III, (Kairo: al-Istiqamah, 1947), hlm. 21; Al-Jahizh, *Al-Hayawan*, juz I, hlm. 103; *Rasâ'il al-Jâhizh*, juz II, hlm. 89; Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz V, hlm. 407, 469–470, 527; juz VI, hlm. 127–136; Al-Khafaji, *Al-Khizânah al-Adab*, juz I, hlm. 297; *Ansâb al-Asyrâf*, juz V, hlm. 290. Lihat dalam kajian-kajian baru seperti Husain Athwân, *Asy-Syu'arâ' ash-Sha'âlîk fi al-Ashr al-Umawi*, hlm. 183 dan seterusnya.

kan. Dialah yang menggambarkan situasi yang dialami oleh kekhalifahan:

Tidakkah kau lihat, sang raja wajahnya cacat

Sumber air di negeri-negeri Allah telah menjadi tumbuhan yang berduri

Ubaidillâh memiliki anggota yang menurut al-Balâdzuri sekitar 300 orang, dan ada yang mengatakan 700 orang. Ia digambarkan sebagai orang "yang berani dan tidak mau tunduk kepada penguasa". Tampak bahwa tujuannya difokuskan pada upaya merampas apa yang dimiliki oleh penguasa, terutama *baitul mâl*. Ia berkata ketika menyesali bahwa ia tidak memiliki empat orang seperti sahabatnya, Jarîr, untuk menguasai *baitul mâl*:

Seandainya aku memiliki 4 orang seperti Jarîr

Saya akan mendatangi pagi hari *baitul mâl* sampai aku mengumpulkannya

Dan aku tidak akan dapat dibuat susah oleh Mush'ab dan tentaranya.[115]

Dalam puisinya ia menegaskan bahwa pembagian merupakan madzhabnya, maksudnya dalam istilah modern, ia penganut sosialisme. Ia mengatakan:

Jika kami mendapatkan rampasan, itu pasti dibagi

Kami tidak mengikuti pendapat orang yang pelit

Di antara yang termasuk penyair *shâ'alik* adalah Mâlik bin ar-Raib al-Mâzini at-Tamîmi.[116] Ia memandang pemerintahan Umayyah sebagai salah satu sebab ia menderita dan miskin. Selain itu, ia juga

---

[115] Yang dia maksudkan adalah Mush'ab bin az-Zubair. Pada akhirnya dia dikalahkan, kemudian ditangkap hingga meninggal tenggelam di sungai Eufrat. Lihat *Hâyah asy-Syi'r fî al-Kufah*, hlm. 479–489.

[116] Ia meninggal di penghujung tahun 57 H. Lihat Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, (as-Sacy), hlm. 163 dan seterusnya; Ibn Qutaibah, *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz I, hlm. 270–272; Al-Khafaji, *Al-Khizânah*, juz I, hlm. 317. Di antara puisinya yang terkenal yang sering diulang-ulang oleh para penyair: العبد يقرع بالعصا والحر يكفيه الوعيد (Memerintah budak harus dengan memukulkan tongkat sementara orang merdeka cukup dengan ancaman).

berpendapat bahwa pemerintahan ingin menghina dirinya. Oleh karena itu, dia membrontaknya dan secara terangan-terangan mengatakan bahwa para pemegang kekuasaan adalah orang-orang zalim dan aniaya secara politik maupun ekonomi.[117] Dengan ungkapan tersebut ia menunjukkan bahwa mereka telah mengambil harta sedekah yang diambil dari masyarakat, namun mereka enggan memberi hak orang miskin dan kaum papa yang ada dalam *baitul mâl*. Khususnya, mereka tidak memberikan gaji kepada para pejuang dari kalangan kabilah Bani Mâzin dengan alasan sebagai contoh bagi suku lainnya. Selain itu, mereka telah menggusur Bani Mâzin dari kekuasaan, mereka telah menekan dan menindasnya.

Demikianlah, Mâlik menggunakan pemberontakan. Perwujudan dari pemberontakan tersebut adalah melakukan perampokan terus-menerus dalam rangka mencari makan. Ia pernah dipenjara, namun ia keluar dan semakin yakin dengan pendapatnya sendiri daripada sebelumnya. Sekelompok orang yang sejalan dengan pendapatnya bergabung dengannya, semuanya berasal dari Bani Tamîm. Ia mengumumkan secara terang-terangan dalam perdebatannya dengan Said bin Utsman bin Affan, bahwa sebab-sebab ia membangkang dan memberontak adalah faktor ekonomi yang menyebabkan ia miskin. Puisinya penuh dengan gambaran dia tentang keliaran, keberanian dan ancaman terhadap para pegawai dan gubernur, kemarahan dan pemberontakan.[118]

Di antara mereka adalah al-Qitâl al-Kilâbi. Ia merupakan model bagi pemberontakan terhadap segala yang berbau kekuasaan legal

[117] Menempati posisi yang sama adalah penyair Abû Dihbal al-Jumahi. Lihat Ibn Qutaibah, *asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*, juz II, hlm. 512–514 dan Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz VI, hlm. 149. Ia mengatakan dalam puisinya:

وما أفسد الإسلام إلا عصابة    تأمر نوكاها فدام نعيمها
فصارت قناة الدين فى كف ظالم    إذا أعوج منها جانب لا يقيمها

Abû Dihbal meninggal di penghujung tahun 63 H./682 M.

[118] Keterangan lebih mendetil, lihat dalam Yusuf Khalif, *Asy-Syu'arâ' ash-Sha'âlîk fi al-Ashr al-Umawi*, (Kairo: t.p., 1959), hlm. 158 dan seterusnya.

atau politis, baik yang ada dalam sukunya maupun dalam negara.[119] Ia berpendapat bahwa kehinaan merupakan kejahatan murni, sehingga ia mengangkat penolakan atas kehinaan sebagai slogannya. Mengenai hal ini ia mengatakan:

> Tiada yang paling jelek, di luar itu tiada kebaikannya
>
> Bagi manusia kecuali bersikap hina[120]

## 12

Sebagaimana telah saya tunjukkan di awal pasal ini, kita dapat mengaitkan puisi yang muncul dari pengalaman politik-sektarian di era Umayyah dengan konsep Islam mengenai puisi dari satu sisi, dan dengan pengalaman Urwah bin al-Ward di sisi yang lain. Mengenai konsep Islam tentang puisi telah kami jelaskan. Dengan demikian, yang belum kami jelaskan adalah pengalaman puitika dan kehidupan Urwah.[121]

Yang pertama kali digambarkan oleh puisi Urwah adalah bahwa puisi tersebut memberontak kekerabatan yang didasarkan pada darah atau suku,[122] dan puisinya merupakan puisi yang terbuka bagi manusia sebagai manusia, mengatasi loyalitas kesukuan, warna, etnis, dan kemiskinan serta kekayaan. Dunia puisi yang diciptakan untuk kita oleh Urwah dalam *qashîdah-qashîdah*-nya adalah dunia penghormatan terhadap manusia dan penderitaan demi terwujudnya penghormatan tersebut. Ini merupakan dunia bersama manusia. Ia telah

---

[119] *Ibid.,* hlm. 171 dan seterusnya. Lihat juga Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz II, hlm. 158 dan Al-Khafaji, *Al-Khizânah* ..., juz III, hlm. 667. Lihat antologinya yang diedit oleh Ihsân Abbâs (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah, 1961).

[120] Antologinya, hlm. 33.

[121] Lihat mengenai puisi Urwah dan ash-Sha'âlîk, secara umum dalam Yûsuf Khalif, *Asy-Syu'arâ' ash-Sha'âlîk fi al-Ashr al-Umawi*; Syauqi Dhaif, *Târîkh al-Adab al-Arabi: al-Ashr al-Jâhili*, hlm. 375–387; Ahmad asy-Syâyib, *Târîkh asy-Syi'r as-Siyâsi*, cet. IV, (1966), hlm. 24–54; dan Ahmad Muhammad al-Haufi, *Al-Hayâh al-Arabiyah min asy-Syi'r al-Jâhili*, cet. IV, (Kairo: 1962), hlm. 299–306.

[122] Urwah mengatakan dalam antologinya, (cetakan Shâdir, 1964), hlm. 26.

ما بـــي من عار إخال عــلمتــه     سوى أن أخــوالـــي، إذا نسبوا نهد

mengubah hidupnya menjadi perjuangan untuk mewujudkan kebersamaan itu. Perjuangan ini mendapatkan corak pemberontakan dalam pengertian bahwa ia merupakan perjuangan melawan kekinian yang zalim yang mengeksploitasi dan merendahkan manusia.[123]

Kebersamaan dalam puisinya bukan sekadar nilai teoretis semata, melainkan juga merupakan peristiwa. Ia tidak puas hanya dengan membicarakan nilai saja, tetapi juga mengalaminya. Kesadaran-praktik inilah yang mendorong Urwah menentang kehidupan Jahiliah, baik dalam perilaku maupun berpikir. Ia telah memisahkan diri dari era Jahili, dari era adat-istiadat dan moral yang diwarisi. Akan tetapi, sebaliknya, ia juga terkait dengan era pemberotakannya (Jahili), era tindakan yang menciptakan adat-istiadat dan moral khusus Jahili. Dari sisi ini kita dapat menganggap puisinya sebagai penjelasan atau hukum keyakinan yang tidak hanya menegaskan penolakan terhadap apa yang dominan, tetapi mengumumkan juga seruannya pada sesuatu yang menjadi keharusan.[124]

Dari sini, petualangan atau kesatriaan mendapatkan makna dan arti pentingnya sebab petualangan inilah yang menciptakan era lain, dan karenanya ia merupakan nilai tertinggi, bahkan ia jauh lebih penting daripada kehidupan itu sendiri. Dalam perspektif ini, kematian tidak lagi sia-sia, tetapi menjadi kekuatan yang memberikan kepada kehidupan maknanya yang lebih sempurna. Kehidupan memangku kematian dan mewujudkannya dalam gerak kehidupan, kemudian kehidupan mendapatkan kemenangan hingga ketika ia kalah. Hal itu karena kematian yang secara lahiriah menegasikan

---

[123] Urwah mengatakan dalam antologinya, hlm. 29.

إني امرؤ عافي إنائي شركة　　　وأنت إمرؤ عافى إنائك واحد
أتهزأ مني إن سمنت وإن ترى　　　بوجهي شحوب الحق، والحق جاهد
أقسم جسمي فى جسوم كثيرة　　　وأحسو قراح الماء والماء بارد

[124] Urwah mengatakan dalam antologinya, hlm. 19.

فلا أترك الإخوان، ماعشت للردى　　　كما أنه لا يترك الماء شاربه
ولا يستضام الدهرجارى ولا أرى　　　كمن بات تسرى للصديق عقاربه

kehidupan, sebenarnya menegaskan kehidupan. Kematian tidak lagi merupakan gejala yang mengagetkan manusia dan mengakhiri kehidupannya, tetapi menjadi gejala yang mematikannya sementara ia hidup. Kematian yang sebenarnya adalah kemiskinan, sikap rendah diri, berpangku tangan, dan hina. Ia merupakan kematian yang tidak mengalahkan manusia lantaran mati, tetapi mengalahkan manusia dengan melumatkan dan menghinakan manusia. Dengan demikian, tidak ada pertentangan antara kematian dengan kehidupan sebagai dua pihak, malahan antara keduanya ada tumpang tindih dan masing-masing dari keduanya menembus yang lainnya. Kondisi remuk jiwalah yang sebenarnya merupakan kematian yang dingin yang membentangkan tenda bagi manusia sementara dia masih hidup, dan yang merasuki hari-harinya. Manusia tidak dapat lepas dari kematian ini dan mengalahkannya kecuali dengan kepahlawanan atau kekesatriaan.[125]

Kekesatriaan menurut Urwah bukan merupakan kebanggan individual, atau kesombongan subjektif. Ia bukan merupakan sikap mengisolasi diri demi untuk mengembalikan diri melainkan merupakan sikap keluar dari diri dan mengaitkan dengan orang lain. Ia merupakan pembagian diri ke dalam diri-diri yang lain. Ia merupakan penebusan untuk yang lain, bukan untuk diri sendiri. Bagi Urwah, yang lain terefleksi pada orang miskin, maksudnya pada orang yang lapar, terbuang, tertindas, pada orang yang tidak memiliki apa pun dan tidak berambisi untuk memiliki sebesar ambisinya untuk mempertahankan eksistensi dan haknya dalam kehidupan yang mulia.[126]

---

[125] Urwah mengatakan dalam antologinya, hlm. 62.

ألیس عظیما أن تلم ملمة ولیس علینا فی الحقوق معول
فإن نحن لم نملك دفاعا بحادث تلم به الأیام فالموت أجمل

[126] Urwah mengatakan dalam antologinya, hlm. 27.

ما بالثراء یسود كل مسود مثر، ولكن بالفعال یسود
بل لا أكاثر صاحبي فی یسره وأصد، إذ فی عیشه تصرید
فإذا غنیت فإن جاري نیله من نائلي، ومیسري معهود
وإذا افتقرت، فلن أرى متخشعا لأخي غنى معروفه مكدود

Oleh karena itu, kekesatriaan Urwah adalah kekesatriaan kerja, dan moralnya adalah moral kerja. Tujuan dari kerja tersebut adalah mengubah sistem yang ada dan juga mengubah hubungan-hubungannya. Kemiskinan harus lenyap: inilah yang dipermaklumkan oleh moral ini. Inilah moral yang menempatkan nilai-nilai kemanusiaan dalam perjuangan manusia miskin untuk mengatasi kemiskinannya, perjuangan manusia miskin melawan manusia yang membuatnya miskin, dan melawan segala yang memiskinkannya. Yang ditegaskan dalam perjuangan ini adalah kekinian langsung sehingga orang yang miskin tidak lagi menyiapkan apa pun untuk masa depannya, tetapi yang ia ajukan adalah kekinian yang merupakan aksi. Dari sini, kita dapat menyimpulkan gambaran tentang kaitan antara manusia dengan manusia lainnya berdasarkan sikap Urwah, dan meletakkan hubungan tersebut dalam rumusan berikut: daripada kita mengatakan: manusia menatap manusia yang lain, kita harus mengatakan: manusia berada bersama manusia yang lain.[127]

---

Urwah mengatakan dalam antologinya, hlm. 50.

وخل كنت عين الرشد منه    إذا نظرت ومستمعا سميعا
أطاف بغيه، فعدلت عنه    وقلت له: أرى أمرا فظيعا

[127] Berkaitan dengan pendapat-pendapat tersebut dan selanjutnya, saya memberikan contoh berdasarkan bait-bait berikut ini:

لعل انطلاقي فى البلاد وبغيتي    وشدى حيازيم المطية بالرحل
سيدفعني يوما إلى رب هجمة    يدافع عنها بالعقوق وبالبخل

(*ad-Dîwân*, hlm. 54).

أرى أم حسان، الغداة، تلومني    تخوفني الأعداء، والنفس أخوف
تقول سليمي: لو أقمت، لسرنا    ولم تدر أني للمقام أطوف
لعل الذى خوفتنا من أمامنا    يصادفه فى أهله المتخلف
إذا قلت قد جاء الغنى، حال دونه    أبو صبية يشكو المفاقر أعجف
له خلة لا يدخل الحق دونها    كريم أصابته حطوب تجرف
فإني لمستاف البلاد بسربة    فمبلغ نفسي عذرها أو مطوف

(*ad-Dîwân*, hlm. 51–52).

Dari pilihan ini kita harus memahami makna perampokan, maksudnya kekerasan yang dipergunakan oleh Urwah untuk dapat memberi makan orang yang lapar dan membutuhkan. Kekerasan di sini merupakan senjata yang niscaya, tetapi Urwah tidak mengguna-

---

Diriwayatkan bahwa Urwah mengatakan bait-bait di atas "ketika orang-orang Bani Abs mengalami paceklik pada tahun ketika paceklik tersebut menimpa mereka. Musibah ini membuat harta mereka habis dan mengalami kelaparan yang luar biasa dan kemalangan. Mereka kemudian mendatangi Urwah bin al-Warad. Mereka duduk di depan rumah Urwah. Ketika mereka melihatnya, mereka berteriak dan berkata: Hai, bapak para penyair buangan (*sha'âlîk*), bantulah kami. Urwah menjadi iba kepada mereka. Dia keluar untuk mengajak mereka merampok dan mendapatkan kehidupan, namun istrinya mencegahnya untuk melakukan itu karena ada sesuatu yang dia khawatirkan. Dia tidak menggubrisnya dan terus keluar untuk merampok". *Ad-Dîwân*, hlm. 51.

ذريني أطوف فى البلاد، لعلني    أخليك، أو أغنيك عن سوء محضري
فإن فاز سهم للمنية لم أكن    جزوعا، وهل عن ذاك من متأخر؟
وإن فاز سهمي، كفكم عن مقاعد    لكم، خلف إدبار البيوت، ومنظر
لحي الله صعلوكا إذا جن ليله    مصافي المشاش، آلفا كل مجزر
يعد الغنى من نفسه، كل ليلة،    أصاب قراها من صديق ميسر
ينام عشاء ثم يصبح ناعسا    يحت الحصى عن جنبه المتعفر
قليل التماس الزاد إلا لنفسه    إذا هو أمسى كالعريش المجور
يعين نساء الحي_ما يستعنه    ويمسى طليحا كالبعير المحسر
ولكن صعلوكا صفيحة وجهه    كضوء شهاب الفابس المتنور
مطلا على أعدائه يزجرونه    بساحتهم، زجر المنيح المشهر
إذا بعدوا لا يأمنوا إقترابه    تشوف أهل الغائب المتنظر
فذلك إن يلق المنية يلقها    حميدا وإن يستغن يوما فأجدر

(*ad-Dîwân*, hlm. 36–37).

هلا سألت بني عيلان كلهم    عند السنين، إذا ما هبت الريح
قدحان: قدح عيال الحي إذ    شبعوا وآخر لذوى الجيران ممنوح

(*ad-Dîwân*, hlm. 25).

قالت تماضر، إذ رأت ماليخوى    وجفا الأقارب، فالفؤاد قريح
ما لي رأيتك فى الندى منكسا    وصبا، كأنك فى الندى نطيح
خاطر بنفسك كي تصيب غنيمة    إن القعود مع العيال قبيح
المال فيه مهابة وتجلة    والفقر فيه مذلة وفضوح

(*ad-Dîwân*, hlm. 24).

kan untuk kekerasan itu sendiri, melainkan untuk tujuan yang lebih mulia.

Sebenarnya puisi Urwah merupakan penegasan moral dan penjelasan aksi. Jawaban yang ia berikan atau pandangannya terhadap dunia tidak menjadi perhatian kami sebesar perhatian kami terhadap kenyataan bahwa puisinya merupakan ekspresi dari praktik moral. Praktik ini tercermin pada kepahlawanan yang tidak mempercayai dunia lain di balik bumi, tetapi menjadikan manusia sebagai permulaan dan akhir. Oleh karena itu, Urwah tidak meninggal karena berambisi mendapatkan apa yang menunggunya di balik kematian, tetapi mati karena ia mencintai manusia. Kematiannya sebagaimana kehidupannya merupakan kesetiaan kepada manusia.

## 13

Pengalaman Khawarij menyatukan antara konsep Islam mengenai puisi dengan kesatuan pikir dan praktik sebagaimana yang tercermin pada pengalaman Urwah bin al-Ward. Yang pertama kali menjadi perhatian dalam pengalaman mereka adalah bahwa mereka telah melampaui fanatisme kesukuan dan etnik, dan menjadikan kesatuan akidah sebagai perekat. Contoh paling mencolok, dari sisi pertama, adalah bahwa Khawarij berasal dari kabilah al-Azd dan Bani Tamîm, dan mereka memerangi orang-orang Azd dan Tamîm yang loyal kepada pemerintahan Umayyah. Contoh paling menonjol, dari

---

ومن يك مثلي ذا عيال ومقترا     من المال، يطرح نفسه كل مطرح
ليبلغ غدرا أو يصيب رغيبة     ومبلغ نفس عذرها مثل منجح

(*ad-Dîwân*, hlm. 53).

يقول: الحق مطلبه جميل     وقد طلبوا إليك. فلم يقيتوا
فقلت له ألا أحيى وأنت حر     ستتبع فى حياتك أو تموت
وقد علمت سليمى أن رأيي     ورأي البخل مختلف شتيت

(*ad-Dîwân*, hlm. 21).

.. فللموت خير للفتى من حياته     فقيرا ومن منولى تدب عقاربه

(*ad-Dîwân*, hlm. 19).

sisi kedua, adalah bahwa dalam barisan kelompok Khawarij terdapat elemen-elemen yang berasal dari non-Arab: umpamanya para penyair, seperti Amr bin al-Hashîn, yang berasal dari Persi,[128] Habîb bin Khadrah al-Hilâli, yang dianggap oleh al-Jâhizh sebagai orator, penyair, dan ulama Khawarij,[129] dan Ziyâd al-A'sam.[130] Masih ada lagi elemen-elemen dari kalangan Mawâli yang ikut serta berperang dalam barisan Khawarij. Arti penting dari sikap ini dapat kita tangkap apabila kita membandingkan, misalnya, dengan sikap Abdullâh bin Qais al-Ruqaiyât yang didasarkan pada fanatisme etnis Quraisy, dan yang memandang bahwa Quraisy merupakan simbol keberadaan Arab dan kaum muslimin, dan simbol bagi kelangsungan mereka, dan bahwa lenyapnya Quraisy berarti lenyapnya bangsa Arab dan kaum muslimin.[131]

Dari sini, yang pertama kali membangunkan perhatian dalam puisi Khawarij adalah bahwa puisi tersebut muncul dari pemikiran keagamaan—politik tertentu. Makna penting dari aspek ini tampak ketika kita membandingkan puisi mereka dengan karya puisi yang mendahului mereka: karya yang cerai-berai muncul dari kesan spontan, perasaan dan pikiran-pikiran yang bertebaran. Sementara puisi Khawarij muncul dari sikap yang jelas, dari agama dan politik sekaligus, dan juga dapat dikatakan berasal dari kehidupan.

Yang pasti adalah bahwa keterkaitan puisi dengan pandangan tertentu terhadap kehidupan, dan kemunculannya dari kehidupan merupakan salah satu faktor yang memberinya makna dan nilai yang khusus. Sebab, penyair dalam kondisi ini tidak memberikan gambaran sehari-hari yang parsial mengenai kesan-kesannya yang parsial dan sehari-hari, tetapi memberikan sikap yang utuh.

---

[128] Lihat Ihsan Abbas (*ed.*), *Syi'r al-Khawârij*, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah), hlm. 84–90 dan 145.

[129] Al-Jahizh, *Al-Bayân at-Tabyîn*, juz III, hlm. 264.

[130] Ihsan Abbas (*ed.*), *Syi'r al-Khawârij*, hlm. 142.

[131] Ia mengatakan, umpamanya:

إن تـــودع من البـــلاد قريـــش　　　لا يـــمكـــن بعـــدها لـــحي بـــقـــاء

Lihat antologinya yang diedit oleh Muhammad Najm, (Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah), hlm. 182.

Dengan kata lain, ini berarti bahwa Khawarij dalam puisinya menyebarkan muatan ideologis yang jelas dan tertentu. Inilah yang menyebabkan pemikiran mereka mendapatkan karakteristik-karakteristik yang dapat kami simpulkan sebagai berikut:

1. Melihat peristiwa-peristiwa dan segala sesuatu bukan sebagai peristiwa atau sesuatu itu sendiri, melainkan dalam kaitannya dengan kepentingan mereka, dan dalam kerangka konsistensi mereka terhadap sikap tertentu. Pemerintahan, umpamanya, tidak dipandang sebagai gejala politik semata, tetapi dipandang atas dasar bahwa pemerintahan itu jelek, tentunya, apabila bukan penganut Khawarij. Atas dasar ini, pemerintahan itu harus dilawan, diberontak, dan dihancurkan.
2. Bersumber dari dasar pemikiran *a priori*: Islam. Dasar pemikiran ini merupakan panutan dan landasan bagi tindakan-tindakan dan pikiran-pikiran manusia di dunia ini, dan dasar tersebut juga merupakan tujuannya di dunia lain. Konsepsi *a priori* ini menjadikan pemikiran Khawarij memiliki corak utopis. Maksudnya, pandangan mereka bukan hasil dari analisis langsung kepada yang ada, melainkan merupakan keyakinan final.
3. Secara praksis berpegang teguh dan konsisten pada dasar tersebut. Dasar ini bukan merupakan pemikiran abstrak, melainkan merupakan jihad yang bertujuan menerapkan dasar tersebut di masyarakat baru, dengan hukum baru, dan politik baru. Oleh karena itu, ada kaitan yang kuat antara teori dan praktik.
4. Mendahulukan pemikiran daripada realitas. Realitas harus tunduk kepada pemikiran dan harus menyesuaikan diri dengannya. Dari sini, penganut aliran Khawarij ingin memaksakan pendapat-pendapatnya dengan berbagai macam sarana kekerasan sebab ia melihat bahwa pendapat mereka saja yang tepat, sementara yang lain sesat dan salah. Ia bersikeras untuk mendirikan pemerintahan yang mengatur urusan kehidupan dan manusia sesuai dengan pendapat-pendapat tersebut.

5. Gagasan yang senantiasa menggelayut adalah mengubah. Pemikiran-pemikiran mereka adalah menolak realitas dan hubungan-hubungan politik dan sosialnya, serta mencari realitas lain. Dari sisi ini, pemikiran-pemikiran tersebut menyiapkan masa depan yang lebih baik dan berusaha mewujudkan janji tersebut.
6. Utopis. Pemikiran-pemikiran mereka merupakan bentuk idealis yang digandrungi manusia terlepas dari kemungkinan dapat diwujudkan atau tidak.

Hanya saja, munculnya puisi Khawarij dari sikap keagamaan-politik tertentu menyebabkan, dalam perkembangan puisi Arab, munculnya perubahan penting dalam muatan dan bentuk sekaligus. Dari sisi muatan, kami menemukan bahwa pemikiran dan ruh yang memberi orientasi terhadap puisi ini adalah bersifat Islamiah dan bukan Jahiliah. Ini dari satu sisi. Di sisi lain, kita menemukan bahwa tujuan yang hendak dicapai puisi ini adalah jihad demi pemerintahan yang baik, memerangi kezaliman dan memperkuat saling kerja sama serta mempererat kesatuan antara individu-individu yang mengikuti pikiran-pikiran Khawarij. Di dalam semua ini, mereka mencela sistem politik yang berkuasa dan menyebarkan kebejatan spiritual dan sosial sistem tersebut dan menyerukan dibentuknya kekuasaa baru. Dari sini, kita tidak menemukan dalam puisi mereka karakter hubungan-hubungan yang direfleksikan oleh puisi Jahili-Umayyah.

Dalam era pemerintahan Umayyah, pertarungan pendapat menghebat akibat perbedaan yang tajam di seputar kekuasaan dan politik. Oleh karena itu, kebutuhan untuk mengungkapkan pendapat menjadi niscaya dan mendesak, sama besarnya dengan kebutuhan untuk memeranginya, bagi lawannya. Situasi ini memberikan kepada penyair latar belakang yang unik: mengeskpresikan apa yang ia inginkan, dan pihak-pihak lain—musuh—ingin merintangi penyair tersebut untuk dapat mengekspresikannya. Penyair menjadi titik yang ditarik antara dua kutub: kebebasan seperti kebebasan Jahiliah, maksudnya kebebasan yang mengiringi keyakinan politik dan pemikirannya, dan yang tanpa kebebasan itu tidak ada lagi makna kehidupan, dan tekanan

yang diberikan kepadanya oleh pihak politik yang berkuasa, dalam pemerintahan dan kehidupan umum. Dari sini, puisi Khawarij sebagai ekspresi dari kebebasan berpikir mereka dan kaitan eksistensi mereka dengan kebebasan tersebut merupakan sikap yang melampaui bingkai kesejarahannya sehingga dapat kita sebut sebagai sikap humanisme yang menyingkapkan harapan-harapan manusia di setiap zaman.

Sikap ini sendiri, apa pun muatannya, membentuk kemajuan dalam memandang dari sisi bahwa sikap ini menegaskan kebebasan merupakan esensi manusia dan bahwa kebebasan, pada saat ia terkait dengan akidah, lebih mahal daripada kehidupan itu sendiri. Arti penting dari hal ini akan menjadi jelas jika kita menyebutkan bahwa ekspresi puisi yang sebenarnya bukan puisi yang membahasakan apa yang sudah umum, yang sudah menjadi konvensi dan yang diizinkan, melainkan puisi yang membicarakan apa yang paling dalam pada jiwa manusia dan memperlihatkan apa yang paling sulit dalam jiwa manusia atau apa yang dihadapinya, bukan bagi dunia eksternalnya saja, melainkan juga bagi kaitan-kaitannya dengan dunia eksternal.

Jika kelebihan manusia terletak pada fakta bahwa manusia melontarkan pertanyaan-pertanyaan maka ketidakmampuan manusia untuk melontarkan pertanyaan, berarti manusia kehilangan karakteristiknya yang paling khusus. Dari sini, manusia merasa senang melakukan keberanian dalam berekspresi, maksudnya merasa senang dalam menolak nalar perintah dan larangan, dan menghormati semua orang yang meninggal demi pendapat mereka, sekalipun ia bertentangan dengan mereka dan bersimpati dengannya.

Di sisi lain, arti penting dari sikap ini tampak jelas dalam kenyataan bahwa sikap tersebut mempertegas kebebasan manusia—akidah atau pemikiran, bukan kebebasan manusia—etnik atau kabilah. Kelebihan manusia terletak pada kualitas pemikiran dan akidahnya, bukan pada kualitas etnis, kelas, atau kabilahnya.

Jika kita mengingat bahwa dalam masyarakat Arab terdapat kecenderungan-kecenderungan yang sampai saat ini cenderung

untuk meletakkan kelebihan manusia pada afiliasi kelompok atau etniknya maka kita dapat menangkap betapa maju pandangan Khawarij, bukan dari sisi tingkatan semata, melainkan juga dari sisi kualitas. Dalam sikap Khawarij, pada tataran sosial-politik, kita temukan dasar-dasar bagi semangat oposisi: oposisi terhadap *status quo* dalam rangka menciptakan yang lebih baik. Oposisi menentang mayoritas tunggal yang bertentangan dengan konsep demokrasi, dan yang dalam kehidupan sehari-hari diterjemahkan dalam rumusan berikut: "Penguasa senantiasa benar, apa pun dia, sementara yang lainnya yang tidak bersama dengan penguasa, berada dalam kesesatan apa pun mereka".

Sementara dari sisi struktur seni, *qashîdah* Khawarij tidak mengikuti kecenderungan yang diikuti oleh *qashîdah* Jahiliah, dan sedikit banyak juga diikuti oleh *qashîdah* Arab hingga akhir masa Abbasiyah. Hingga sekarang kita masih dapat menemukan dalam puisi Arab kontemporer gema-gema dan jejak-jejak dari kecenderungan itu.

*Qashîdah* Khawarij tidak membicarakan berbagai tema, seperti diawali dengan menatap puing-puing atau diawali dengan puisi cinta, kemudian beralih ke puisi pujian, setelah itu berpindah ke tujuan penyair sendiri atau tema-tema lainnya. *Qashîdah* Khawarij justru membicarakan satu pikiran. Kalupun *qashîdah* tersebut membicarakan dua atau tiga pikiran maka pikiran tersebut sangat berkaitan sehingga dapat dikatakan membentuk satu pikiran umum. Dari sini, kesatuan internal muncul dalam *qashîdah* tersebut. Ini dari satu sisi. Di sisi lain, kita melihat dalam *qashîdah* Khawarij tidak ada apa yang disebut dengan *ash-shan'ah al-fanniyah*, yaitu semacam pembicaraan antara dua orang atau lebih, dan jenis ini merupakan satu bagian dari kehidupan sehari-hari. Ini merupakan realisasi verbal dari keyakinan-keyakinan yang bersifat final. Semua ini tidak membutuhkan *shinâ'ah fanniyah*. Di samping itu, puisi menurut Khawarij bukan merupakan profesi atau tujuan itu sendiri, melainkan sarana untuk mengabdi aliran mereka dan mengekspresikannya. Barangkali, hal ini dapat menjelaskan mengapa kebanyakan puisi Khawarij berupa

potongan-potongan yang lebih didominasi oleh corak pidato, spontanitas, dan laporan.

Oleh karena puisi ini mengekspresikan aliran tertentu dan kepentingannya maka pemikiran taklid pada penyair Khawarij lemah atau kecil. Jika kita mengingat betapa mengakar taklid dalam kehidupan perpuisian Arab sehingga taklid berubah menjadi norma dan nilai maka kita dapat menangkap makna penting dari sikap penyair Khawarij yang menjauhi taklid. Hal itu karena sikap menjauhi tersebut merupakan pertanda bahwa penyair Khawarij tidak mengambil materi puisinya dari para penyair yang mendahuluinya atau yang sezamannya, tetapi mengambilnya dari pemikiran dan pengalamannya sendiri. Ini berarti bahwa keterpisahan, waktu dan pemikiran, yang ditimbulkan oleh taklid antara manusia dengan kehidupannya, tidak ada dalam puisi Khawarij. Pemikiran mereka sendiri merupakan zaman psikologis, puitika dan kehidupan mereka. Oleh karena itu, puisi mereka merealisasikan kesatuan yang erat antara detak kehidupan eksternal dengan detak kehidupan internal mereka.

Mengenai kecenderungan puisinya yang muncul dari pengalaman politik-aliran tertentu, secara khusus kita dapat menunjuk penyair al-Kumayit bin Zaid.[132] Puisinya diringi dengan seruan untuk memberontak “kelompok sesat dan aniaya” (*ahl adh-dhalâlah wa at-ta’adda*).[133] Ia dikenal sebagai salah satu pendukung berat Zaid bin Ali. Al-Kumayit termasuk di antara para penyair pertama yang memulai puisi sektarian atau ideologisnya dengan ekspresi baru. Kecenderungannya ini didasarkan pada propaganda aliran, namun dengan gaya dialektis. Dari sini, puisi sektariannya muncul dari nalar dan emosi sekaligus. Dia menyampaikan pemikiran dengan semangat orang yang mempercayai dan mempertahankannya. Oleh karena itu,

---

[132] Ia meninggal pada tahun 126 H. Lihat Al-Ashfihani, *Al-Aghâni*, juz XV, (de-Sacy), hlm. 109 dan seterusnya. Untuk kajian baru, lihat Syauqi Dha’if, *At-Tathawwur wa at-Tajdîd fi asy-Syi’r al-Umawi*, hlm. 268–291; Abu Nu’man al-Qadhi, *Al-Firaq al-Islâmiyah fî asy-Syi’r al-Umawi*, hlm. 323 dan seterusnya, hlm. 555 dan seterusnya.

[133] Ath-Thabari, *Tarikh ath-Thabari,* juz VII, hlm. 100 dst.

puisinya bergerak dalam sistem pemikiran yang jelas: menegaskan keberhakan kelompok Hasyim (atas kekhalifahan) dan berargumentasi mendukung hak tersebut. Dalam hal ini, dia merupakan orang yang pertama kali membuka pintu demonstrasi mendukung Syi'ah,[134] dan dia seorang orator, bukan penyair.

Dalam kecenderungan ini, kami juga dapat menyebut nama Tsâbit Qathnah.[135]

Dapat pula dikaitkan dengan kecenderungan ini adalah kecenderungan edukatif yang muncul bersama dengan *bahar rajaz* Ru'bah. Pentingnya Ru'bah terdapat dalam dua aspek: *pertama* bahasa. *Bahar rajaz*-nya menjadi tempat penampungan bahasa Jahiliah pada masanya. Mengenai Ru'bah dinyatakan: "Para ahli bahasa meriwayatkan darinya, mereka mengikutinya, puisinya dijadikan sebagai dasar bahasa, dan menjadikannya sebagai imam,[137] dan dia sendiri menunjukkan demikian.[138] Sementara aspek *kedua* bersifat

---

[134] *Ibid.,* juz VII, hlm. 100 dst.

[135] Ia meninggal pada tahun 110 H. Lihat Al-Ashfihani, *al-Aghâni*, juz XIII, (de-Sacy), hlm. 50. Ia termasuk penyair kelompok Murji'ah. Sumber-sumber lama menyatakan bahwa dia memiliki *qashîdah* panjang yang dianggap sebagai model bagi puisi sektariannya secara khusus, dan bagi puisi sektarian pada saat itu secara umum. Dalam *qashîdah* tersebut ia mengatakan:

نرجي الأمور إذا كانت مشبهة ... ونصدق القول فيمن جار أو عندا

وما قضى الله من أمر فليس له ... رد، وما يقض من شئ يكن رشدا

كل الخوارج مخط فى مقالته ... ولو تعبد فيما قال واجتهدا

أما على وعثمان فإنهما ... عبدان لم يشركا بالله مذ عبدا

[136] Ia menolak ikut serta dalam memerangi Ibn az-Zubair sekalipun Abdul Malik bin Marwân membujuknya dengan menawarkan harta. Ia mengatakan:

ولست بقاتل رجلا يصلي ... على سلطان آخر من قريش

له سلطنه وعلي إثمي ... معاذ الله من سفه وطيش

Lihat Ibn Sa'ad, *Thabaqât Ibn Sa'ad*, juz VI, (Leiden: 1323 H), hlm. 25.

[137] *Ibid.* A-Ashfihani, *Al-Agâni*, juz XXI, (as-Sacy), hlm. 57. Ru'bah dilahirkan pada tahun 65 H., dan meninggal pada masa pemerintahan al-Manshur. Lihat Syauqi Dhaif, *At-Tathawwur wa at-Tajdîd fi asy-Syi'r al-Umawi*, hlm. 312–324.

[138] Antologinya, (cet. Leipzig), hlm. 48. Sebab dia mengatakan: "Ahli Nahwu mencari tujuanku dalam *qashîdah* tersebut".

edukatif, pengajarannya tidak terbatas pada pemikiran semata, tetapi juga mencakup bahasa.

Meskipun demikian, puisi sektarian, baik yang edukatif maupun propaganda, tidak memiliki arti penting dari sisi seni murni. Makna pentingnya terkait dengan transformasi puisi dari wilayah ekspresi perasaan dan kesan menjadi ekspresi pemikiran dan keyakinan sehingga puisi menjadi ekspresi nalar yang berdasar pada dalil dan bukti. Jika pengalaman sektarian-edukatif telah membuka wilayah baru di hadapan ekspresi puitika maka karyanya itu sendiri dapat digambarkan sebagai puisi tertutup, dalam pengertian bahwa puisi tersebut menempatkan kita dalam kerangka pemikiran yang sudah ada secara *a priori*.

# Kesimpulan Umum

Kaum muslimin awal berpikir dan bertindak berdasarkan keyakinan mereka bahwa agama Islam merupakan dasar dan norma dalam memandang yang gaib dan sekaligus kehidupan manusia. Mereka mengaitkan secara organik antara agama dan tatanan kehidupan di satu sisi, dan antara agama dengan bahasa, puisi dan pemikiran di sisi yang lain. Oleh karena agama diturunkan dalam suku Quraisy dan diucapkan dengan bahasa Arab maka mereka menjadikan corak ke-Quraisy-an sebagai syarat keabsahan kepemimpinan, dan menjadikan model utama bahasa, maksudnya puisi Jahiliah, sebagai pola dan norma bagi setiap puisi setelahnya. Mereka, dengan demikian, menyejajarkan pemikiran dan politik dengan agama. Oleh karena itu, keabsahan sikap politik diukur dengan keabsahan agama, dan keabsahan penyair (dan pemikir secara umum) juga dinilai dengan keabsahan agamanya. Dari sini, kebudayaan Islam-Arab, secara praksis, terealisir dalam institusi kekhalifahan, maksudnya dalam negara dan sistemnya. Segala sesuatu dalam kebudayaan ini, baik yang berupa puisi, bahasa, filsafat, maupun yang lainnya, menjadi semacam agama atau kepanjangannya, atau cabang darinya.

Konsep kemapanan (*al-itbâ'* atau *ats-tsabât*) dalam agama, politik, dan puisi didasarkan pada klaim mengikuti tradisi nabi. Sikap mengikuti ini, secara teoretis, tercermin dalam penggunaan tradisi nabi dan Al-Qur'an sebagai norma bagi keabsahan pemikiran dan hukum, dan sebagai sumber bagi keduanya. Oleh karena sikap mengikuti

tersebut merupakan sikap yang ditentukan oleh cara pemahaman atau cara penafsiran, sementara cara ini sendiri dipengaruhi oleh situasi ekonomi dan sosial maka muncullah pluralisme metode pemahaman hingga menjelang meninggalnya Rasulullah di pertemuan Saqîfah.

Berawal dari pertemuan tersebut dan hasil-hasilnya, timbul perpecahan dalam konsep seiring dengan perpecahan masyarakat Islam menjadi beberapa kelas dan kepentingan. Dalam perpecahan ini, suku Quraisy memperoleh kemenangan dan menegaskan dominasi dan politiknya. Oleh karena itu, menjadi wajar apabila Quraisy memaksakan cara pemahamannya, norma-norma dan nilai-nilai yang muncul darinya. Jika kemenangan tersebut menyebabkan munculnya cara-cara lain dalam memahami dan konsep-konsep yang muncul dari cara-cara pemahaman tersebut maka kemenangan tersebut tidak menyebabkan cara-cara pemahaman tersebut musnah, tetapi muncul dan berkembang sesuai dengan lingkungan yang sesuai. Berbagai kontradiksi antarkonsep semakin bertambah seiring dengan bertambahnya kontradiksi sosial.

Dalam kontradiksi tersebut, kelas dominan dalam pertarungannya dengan kelas-kelas lain bersandar pada legalitas kekhalifahan dan keberhakannya secara keagamaan dalam masalah tersebut. Sementara itu, kelas-kelas yang lain bersandar pada pemahaman "baru" terhadap agama, yang dipengaruhi oleh lingkungan sosial dan kondisi kehidupannya, kalau bukan muncul dari kondisi tersebut. Dalam pemahaman baru tersebut tercermin akar-akar perubahan (*at-tahawwul*). Jika akar-akar kemapanan (*ats-tsabât*) terdapat dalam sikap yang mengembalikan segala sesuatu pada norma yang ditemukan di masa lalu, dan keberlanjutannya, sebagaimana yang dipahami dan praktikkan, membentuk jaminan bagi kelangsungan kelas dominan maka akar-akar perubahan, sebaliknya, terdapat dalam sikap yang mengembalikan segala sesuatu kepada manusia dan haknya dengan cara meragukan, mempertanyakan dan mencari. Oleh karena itu, wajar apabila sikap pertama, kemapanan, melestarikan masa lalu sebagaimana adanya sebab melalui keberlanjutan masa lalu itulah

kepemimpinan kelompok yang diwakilinya dapat berlanjut. Dan, wajar pula apabila sikap kedua, perubahan, berusaha memberikan bentuk lain dari masa lalu tersebut yang dianggap sebagai bentuk yang tepat sebab dominasi bentuk tersebut berarti kemenangan atas kelompok-kelompok yang dominan dan atas dominasi kelompok-kelompok yang dipertuankan. Sikap pertama melihat masa kini dalam perspektif masa lalu, sementara sikap kedua melihat sebaliknya, masa lalu dalam perspektif masa kini. Yang pertama muncul dari kemapanan, sementara yang kedua muncul dari kreativitas atau perubahan.

Terbunuhnya khalifah ketiga menjadi pertanda masuknya kehidupan Islami ke dalam pertarungan di mana masing-masing pihak meniadakan pihak yang lain. Watak politik dan budaya tidak terlalu bersifat dialektis, yang berlangsung dalam gerak keterbukaan dan interaksi, mengambil dan memberi, di antara berbagai pihak, justru lebih bersifat menghancurkan, di mana masing-masing pihak meyakini sebagai yang benar secara mutlak, dan yang lainnya salah. Pertemuan di Saqîfah merupakan model awal dari sikap saling meniadakan ini. Dari sini, kekerasan masuk ke dalam struktur kehidupan Islam, dengan berbagai tatarannya, semenjak awal kekhalifahan-kekuasaan Islam. Barangkali hal itu dikarenakan oleh fakta bahwa pertarungan dalam masyarakat Islam berawal dari pertarungan di seputar konsep dasar di satu sisi, dan seputar tradisi yang menjamin kemapanan dan keberlanjutan konsep dasar tersebut di sisi yang lain. Dalam hal ini, terdapat sesuatu yang menjelaskan munculnya dua ilmu yang bersejajaran: ilmu tradisi sebagaimana yang diturunkan dari Abu Bakar, Umar, dan Utsman, dan ilmu tradisi sebagaimana yang diturunkan dari Ali, dan sebagai konsekuensinya terdapat sesuatu yang menjelaskan tumbuhnya dua kelompok yang berhadapan: kelompok yang terbentuk di seputar Ali dan kelompok yang terbentuk di seputar para pewaris Utsman yang diwakili oleh Mu'awiyah. Yang pertama disebut secara teknis dengan Syi'ah, sementara yang kedua disebut dengan Sunnah, sebuah istilah yang terlalu gegabah sebab Syi'ah sendiri memegang tradisi nabi secara mutlak.

Era kekhalifahan Umayyah merupakan fase pertarungan ganda: antara Arab dengan Arab di satu pihak, dan antara Arab dengan Mawâli di pihak lain. Era tersebut pada tataran peradaban umum merupakan fase di mana kelas Islam berkuasa dengan substansi Jahili dan penampilan model kaisar. Kelas ini berkuasa dengan bersandar pada prinsip dasar keunggulan Arab yang tercermin pada keunggulan Quraisy. Kelas ini, yaitu keluarga Umayyah dan para pendukungnya, dalam kaitannya dengan warisan Arab mempraktikkan peran ganda: *pertama,* secara politik keluarga ini kembali ke pra Islam, kemudian mengobarkan kembali gejolak api fanatisme kesukuan dan segala yang berkaitan dengannya untuk menghadapi elemen-elemen non-Arab, dan untuk menjadikan bangsa Arab saling berhadapan satu sama lain. *Kedua,* keluarga ini, menggunakan tafsir khusus terhadap tradisi sebagaimana yang dipraktikkan oleh ketiga khalifah pertama dan mereka yang mengikutinya dengan tujuan untuk mendapatkan legalitas dan sandaran-sandaran keagamaannnya bagi kekuasaan politiknya.

Demikianlah, keluarga ini mempertegas warisan keagamaan dan kesusastraan dengan norma-normanya yang secara kolektif telah mapan: puisi merupakan imitasi dari apa yang telah dibangun oleh para penyair Jahiliah, sementara pemikiran agama merupakan imitasi dari apa yang sudah terbangun dalam mengikuti ketiga khalifah pertama dan mengikuti mereka yang mengikuti ketiga khalifah tersebut. Sikap mengikuti ini ditafsirkan dengan menegaskan dua hal: *pertama*, dukungan terhadap kekhalifahan Umayyah, dan *kedua*, pemikiran individu harus merupakan perpanjangan dari pemikiran golongan, mendukungnya dan membuatnya semakin jelas dan mapan. Golongan di sini secara praksis adalah kelompok-kelompok yang mengakui kekhalifahan apa adanya dan yang tidak menggunakan petunjuk nalar baru, tetapi menggunakan petunjuk yang diarahkan generasi sebelumnya, sebagaimana yang dipraktikkan dan sudah mapan. Dari sini, kemapanan dibangun atas dasar keyakinan terhadap prioritas yang mapan, sempurna dan mutlak. Agama merupakan dasar dari

kemapanan ini, dan atas namanya segala bentuk, dimensi dan norma-norma kemapanan diterapkan pada politik dan sastra. Dari sini, hubungan antara kebudayaan dan politik semenjak era Umayyah mendapatkan dimensi yang lebih jelas dan efektif. Oleh karena itu, jika khalifah menghukum seorang penyair karena kefasikan atau kecabulannya, atau terhadap pemikir karena keatheisan atau kebid'ahannya maka tindakan tersebut tidak hanya memberikan hukuman secara agama atau moral terhadapnya saja, tetapi juga dimaksudkan sebagai memberikan hukuman terhadapnya secara politik.

Oleh karena perkembangan ekonomi memiliki pengaruhnya yang khusus sehingga akhirnya kebutuhan ekonomi menjadi dominan maka penyair, khususnya, memproduksi *qashîdah-qashîdah*-nya hanya dalam sistem ekonomi di mana ia tidak mampu hidup kecuali apabila ia tunduk terhadap sistem tersebut secara politik. Era Umayyah merupakan perpanjangan dari masa sebelumnya, khususnya dalam puisi. Jika benar bahwa penyair merefleksikan tuntutan-tuntutan masyarakat tertentu maka masyarakat yang dominan di era Umayyah bersifat kesukuan. Dari sini, puisi yang dominan pada era ini adalah yang bersifat kesukuan, maksudnya gambaran tentang situasi sosial-ekonomi yang dominan. Apresiasi terhadap puisi dan agama serta politik pada akhirnya juga merupakan perpanjangan dari masa lalu. Puisi yang paling bagus adalah puisi yang tidak menulis puisi atas dasar pendapatnya, tetapi yang menulisnya dengan berdasar pendapat generasi Jahiliah. Yang paling utama dalam kekhalifahan adalah yang paling dekat dengan nabi yang memiliki nasab Quraisy. Nilai lebih bukan didasarkan pada kebijakan dan keadilan serta kepatutannya sebagai manusia, baik Quraisy maupun non-Quraisy, putih maupun hitam.

Dengan demikian, agama menjadi agama bagi suatu sistem kekuasaan dan agama menyatu dengan realitas politik sistem kekuasaan tersebut. Sistem kekuasaan memandang realitas harus beradaptasi dan selaras dengan politik dan sekaligus dengan "agamanya". Hal itu

karena sistem kekuasaan merupakan realisasi dari perpaduan antara Allah dengan alam, yang gaib dengan yang nyata. Kebudayaan, berangkat dari ini, tidak bertentangan dengan realitas yang ada, bahkan menyatu dengannya, dan budaya menjadi tempat pertemuan dan kesatuan antara pandangan dan praktik negara. Budaya dan negara menjadi sesuatu yang tunggal.

Jika era Umayyah bersifat kesukuan dalam struktur politik-sosialnya secara umum maka era tersebut juga merupakan era pertumbuhan yang cepat menuju sesuatu yang melampaui kesukuan menuju struktur Islam yang mempersamakan semua orang, Arab maupun non-Arab, yang mengakui agama Islam. Sebagaimana pertumbuhan ini menjadi pertanda bagi perpecahan dalam kelas-kelas sosial, ia juga merupakan pertanda bagi perpecahan konsep. Kelas penguasa menjadi pewaris sehingga mereka akan berpikir dan bekerja dari posisinya sebagai pewaris yang berkuasa, maksudnya kelas ini akan memegang teguh dan mempraktikkan konsep-konsep yang sudah mapan dan umum tentang agama, dan yang telah diterima oleh mayoritas masyarakat, serta akan memegang tradisi-tradisi dan teks-teks literal yang mendukungnya. Sementara kelas terpinggirkan bersikap keras terhadap konsep apa saja yang dilekatkan pada pengertian yang sebenarnya dari agama sebagaimana yang dia pahami, dan akan menafsirkan teks-teks sesuai dengan makna tersebut, dalam arti sesuai dengan kehidupan, kebutuhan-kebutuhan dan ambisi-ambisinya. Demikianlah, era Umayyah merupakan awal pertarungan dalam masyarakat Islam antarberbagai konsep di berbagai tataran. Kelas-kelas penguasa menjadi perpanjangan dari dominasi Quraisy di era Jahiliah, baik secara ekonomi maupun politik.

Sementara itu, pemikiran-pemikiran dan sikap-sikap dari kelas-kelas terpinggirkan merupakan realisasi dari perubahan dan sekaligus mengekspresikannya. Pada tataran teoretis pemikiran, perubahan ini merepresentasikan apa yang disebut dengan yang batin atau hakikat, sebagai lawan dari yang lahir atau syari'ah, dan pada tataran politik sosial mencerminkan seruan menuju sosialisme atau persamaan

ekonomi. Teori dan aksi berjalan beriringan sehingga revolusi berjalan terus-menerus.

Dari sini, tugas penyair dan pemikir secara umum di era Umayyah berbeda-beda sesuai dengan posisinya. Mereka yang terlibat dalam sistem kekuasaan dominan menghasilkan budaya yang mengekspresikan nilai-nilai warisan atau konservatisme yang dominan, sementara mereka yang menolak sistem tersebut atau memberontaknya menghasilkan budaya yang mengeskpresikan perubahan, kemungkinan-kemungkinan dan cakrawala-cakrawalanya. Penjelasan ini mengandung uraian yang menunjukkan perkembangan yang tidak sama di era Umayyah, atau perbedaan antara perkembangan struktur bawah yang bersifat ekonomi dan perkembangan struktur budaya di atas. Jika memang nilai-nilai dan norma-normanya ada, pada konteks pertama, dalam bentuk kesukuan maka pada konteks kedua nilai-nilai itu muncul dari interpretasi baru terhadap pesan-pesan lama atau dari upaya menciptakan nilai-nilai baru.

Dalam pertarungan agama-politik, teori *irjâ'* memisahkan antara keyakinan dengan politik. Teori ini mengatakan bahwa amal bukan merupakan salah satu sendi keimanan. Dari sini, *irjâ'* pada tataran praksis menjadi problem atau netral. *Irjâ'* merupakan ekspresi dari keinginan untuk menelorkan perilaku dan pemikiran yang dapat dipergunakan untuk hidup secara harmonis dengan sistem yang ada, jauh dari sikap loyalitas dan juga menentang. Akan tetapi, sikap seperti ini, pada tataran praksis, mengabdi pada sistem yang ada. Kenyataan bahwa mereka yang berpendapat *irjâ'* menolak untuk menentang sistem betapa pun sistem itu rusak, atau pinsip-prinsip yang mendasari sistem tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip mereka. Oleh karena itu, dalam pandangan mereka, semua orang yang mengumumkan keislamannya adalah muslim dan mukmin. Perbuatan maksiat atau dosa besar tidak dapat membuatnya keluar dari Islam. Tidak ada hak bagi seseorang untuk menilai hal itu, yang berhak menilai hal tersebut hanyalah Allah semata. Demikianlah, mereka mengakui

kekuasaan Umayyah dan legalitasnya, dan dari sisi ini mereka bersepakat dengan kelompok kemapanan dalam wilayah politik.

Akan tetapi, sebagai lawannya, muncul teori melengserkan penguasa atau khalifah yang sewenang-wenang dan tidak lagi membatasi hak kekhalifahan untuk Quraisy. Teori ini memegang prinsip pseudo-islami yang mengatakan bahwa kekhalifahan adalah milik yang paling patut (*al-khilâfah li al-ajdar*). Dalam hal ini, antara Quraisy dengan yang lainnya adalah sama, laki-laki dan perempuan juga sama.

Dari teori yang memegang persamaan politik di antara kaum muslim, muncullah teori persamaan ekonomi di antara mereka. Jika teori persamaan dalam bentuk tipologis awalnya tercermin pada akidah Khawarij maka teori kedua, dalam bentuk tipologisnya yang pertama tercermin pada revolusi al-Mukhtâr ats-Tsaqâfi. Revolusi ini mengambil corak semi-kelas, dan dituduh sebagai revolusi "para budak" (*tsaurah 'abîd*), dan kemenangannya dimaksudkan untuk menghancurkan kekuasaan Arab.

Kedua teori tersebut dibarengi dengan prinsip aksi untuk menghancurkan kezaliman. Prinsip ini mengandung pemikiran keadilan yang berkesinambungan secara sosial, yang secara keagamaan diseberangkan dengan pemikiran imamah yang berjalan terus-menerus. Maksud dari pemikiran ini adalah bahwa kenabian tidak terbatas hanya pada masa pewahyuan yang dikenal itu, tetapi juga merupakan ilmu abadi yang cahayanya senantiasa menyeruak di atas bumi, baik ia muncul pada pribadi tertentu maupun tetap berada pada Allah. Kenabian tidak ada batas, dalam arti tidak ada penutupnya. Dalam iklim pemikiran ini, muncul pendapat yang mengatakan bahwa para imam itu *ma'shûm*. Hal itu karena ilmu mereka bersifat *ladunni*, bukan hasil pencarian sebagaimana ilmu yang ada pada manusia. Demikianlah, muncul pendapat yang menyatakan akan ada *raj'ah* atau *majî'* (kehadiran kembali). Dari sini, muncul pendapat yang mengatakan adanya "al-Mahdi yang ditunggu-tunggu" yang "akan

memenuhi dunia dengan keadilan, yang sebelumnya penuh dengan kesewenang-wenangan". Imam adalah imam azali dan zaman, tuan keabadian dan sekaligus tuan sejarah. Selain itu juga muncul pemikiran *ta'wil*, maksudnya dalam pengertiannya yang lahir kembali ke yang pertama, namun pada tataran sejarah, yakni menafsirkan yang pertama dengan cara yang sesuai dengan yang kemudian. Dengan kata lain, pemikiran *ta'wil* adalah menafsirkan masa lalu dengan sesuatu yang sejalan dengan yang baru.

Dari sini, konsep *imamah* harus digambarkan sebagai revolusi keagamaan dan sosial sekaligus. *Imamah* lebih dari sekadar *khilafah*, atau ia berbeda. *Khilafah* merupakan sebutan yang bersifat kekuasaan-politik yang diberikan kepada seseorang yang menggantikan Rasulullah, lebih dari sekadar sebutan yang bersifat keagamaan. *Khilafah* merupakan "pengganti pemilik syari'ah di dalam melestarikan agama dan mengatur dunia". Hanya saja, khalifah dapat disebut dengan imam "karena diserupakan dengan imam shalat dari sisi bahwa imam itu diikuti",[1] dari sisi bahwa ia pengganti pemilik syari'ah.

Imam berbeda dengan khalifah dalam hal bahwa: *pertama, imamah* adalah hak dasar, sementara *khilafah* merupakan kekuasaan yang diperjuangkan dan realistis. *Kedua*, keduanya berbeda dari sisi bahwa *khalîfaturrasûl* bersifat mutlak dalam masalah-masalah dunia, namun bersifat terbatas pada masalah-masalah agama, sementara *imamah* bersifat mutlak dalam masalah agama dan dunia. *Ketiga*, kedua perbedaan tersebut terletak pada kenyataan bahwa khalifah bukan pengganti Allah, sementara imam menggantikan-Nya. Akan tetapi, hal itu bukan berarti bahwa Allah tidak hadir, melainkan sebaliknya, ia justru mempertegas kehadiran-Nya. Imam adalah khalifah Allah dan sekaligus *khalîfaturrasûl*. Kekhalifahan-peng-

---

[1] Ibn Khaldun, *Muqadimah Ibn Khaldûn*, (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, t.t.), hlm. 191. Akan tetapi, sebagian di antara mereka, sebagaimana yang ditunjukkan Ibn Khaldûn, membolehkan menamakan khalifah dengan *khalîfatullâh*, "sebagai bentuk peniruan dari kekhalifahan umum yang dimiliki oleh anak manusia". Abu Bakar menolak sebutan tersebut ketika ia dijuluki demikian. Ia mengatakan: Aku bukan *khalîfatullâh*, melainkan *khalîfatu Rasulillah*".

gantian ini bukan merupakan pilihan manusia, melainkan pilihan dari Allah. Jika Allah yang memiliki imam yang menggantikannya maka Allah memberikan secara khusus seluruh ilmu, apa yang sudah ada dan yang akan ada, dan menjaganya dari kesalahan.

Allah tidak mengajari imam dengan wahyu sebab cara ini hanya khusus pada nabi, dan masa kenabian telah usai. Akan tetapi, Allah mengajari melalui "ilham dan bisikan dalam hati, telinga, dan melalui mimpi serta malaikat yang membisiknya".[2] Jenis pengetahuan ini mengharuskan ilham ketuhanan terus berlangsung. Dari sini, bersamaan dengan pemikiran tentang *imamah* yang berlanjut, munculah ide tentang kenabian yang berlanjut.

Teori pengetahuan imamiyah (*nazhariyah al-ma'rifah al-imâmiyah*) mengharuskan adanya teori tentang wujud, atau barangkali yang pertama, teori pengetahuan imamiyah muncul dari yang kedua, teori tentang wujud. Imam diciptakan dari cahaya, sebelum Adam diciptakan.[3] Ia merupakan cahaya yang terus-menerus, namun bersifat potensial. Sifat potensialnya ini, pada saat yang sama, merupakan kehadiran atau penampakan. Dengan demikian, dalam teori *imamah* ada dialektika kehadiran-ketidakhadiran (*al-hudhûr al-ghiyâb*) atau dialektika keabadian-waktu (*al-abadiyah az-zamân*). Al-Mahdi yang ditunggu-tunggu merupakan titik pertemuan dalam dialektika, atau ia merupakan sesuatu yang hadir yang gaib (*al-hâdhir al-ghâ'ib*). Kebenaran terdapat dalam momen pertemuan waktu dengan keabadian, yaitu momen yang selamanya gaib, selamanya hadir.

Oleh karena imam merupakan cahaya, yang merupakan makhluk pertama maka hal itu berarti bahwa Allah menciptakan segala sesuatu melalui dia, maksudnya memperkenalkan makhluk melalui imam. Karena ujung zaman berarti kembali ke awalnya maka ilmu

---

[2] Sa'id bin Abdillâh Al-Asy'ari (w. 301 H), *Al-Maqâlât wa al-Firaq*, (Teheran: t.p., 1963), hlm. 97.

[3] Para imam merupakan kaum elit Allah, "Dia menciptakan mereka sejak dahulu sebelum segala sesuatu yang diciptakan". Lihat "Khutbah al-Ghadiriyah", dalam *Mustadrak Nahj al-Balâghah*, (Beirut), hlm. 79.

sang imam yang merupakan ilmu awal adalah juga ilmu penghabisan. Dari sini, ilmunya disebut "ilmu cakrawala" (*ilm al-âfâq*).

Penjelasan ini, secara implisit mengindikasikan bahwa imamiyah (keimaman) memiliki pendapat *hulûl*, sementara konsep ini ditolak habis-habisan dengan logika imamiyah (keimaman) itu sendiri. Imam adalah sebutan Allah dari sisi bahwa ia memberitahu tentang Dia, sebagaimana sebutan memberitahukan tentang yang disebut. Nama yang merupakan cabang dari yang asal tidak mengetahui yang asal dengan sendirinya, tetapi melalui sifat-sifatnya. Allah tidak mengetahui dengan dirinya sama sekali, yang menceritakan tentang Allah bukan nama lahiriah dari imam, maksudnya sebutan yang dituturkan, yang terdiri dari huruf-huruf hijaiyah. Ini merupakan sebutan bagi yang lahir, bukan Dzatnya. Ini berarti bahwa imam adalah sebutan Allah, bukan realisasi dari Allah, atau merupakan atribut Allah, bukan Allah itu sendiri.

Imam mengharuskan adanya kesatuan penuh antara agama dan politik dalam rangka mengangkat alam dunia menjadi gambaran tentang alam langit sehingga akan dapat terealisir di alam dunia kepuasan kehidupan dan kepuasan pengetahuan sekaligus. Mungkin saja *imamah* di sini, bagi sebagian peneliti, akan dibaurkan dengan teokrasi yang memperkenankan kekuasaan mutlak dan menjadikan agama sebagai sarana untuk mengabdi dunia. Hanya saja, *imamah,* dalam pengertian dasarnya, jauh dari hal itu sebab ia merupakan kurnia *ilâhi*, dan ia mengharuskan alam menjadi realisasi dari kurnia tersebut. *Imamah* merupakan semacam kembali ke kesucian awal, di mana ilmu manusia keluar dari satu sumber, dan tindakan mereka berasal dari satu ajaran. Demikianlah, *imamah* tampak sebagai satu bentuk utopia yang lebih luhur.

Dari sini, *imamah* merupakan dasar awal dalam agama dan kehidupan. Ia bukan merupakan kemashlahatan sebagaimana kemashlahatan sosial lainnya. Pendapat tentang *imamah* ini secara historis berbarengan dengan pernyataan revolusi dalam rangka menghancurkan kezaliman dan kesewenang-wenangan, dan dalam

rangka menegakkan kebenaran dan keadilan. Kelas-kelas yang mengadopsi teori *imamah* dan yang melawan atau memerangi daulah Umayyah, memiliki watak sosial tertentu, yaitu watak kelompok-kelompok terpinggirkan. Sementara itu, daulah Umayyah memaksakan dirinya sebagai keniscayaan *ilâhi*, dan pada gilirannya merupakan keniscayaan alamiah karena ia bersifat *ilâhiah*. Kelas-kelas tersebut berusaha melangkahi keniscayaan tersebut menuju kebebasan, dan juga mengatasi alam menuju manusia. Mereka berusaha mengabaikan kondisi-kondisi kehidupan yang dominan demi kondisi-kondisi yang lebih bebas dan maju. Bahkan, gerakan-gerakan ini berusaha untuk mengubah apa yang digambarkan sebagai alamiah menjadi semacam sejarah yang dapat dilampaui.

# Daftar Pustaka


Abbâs Mahmûd al-Aqqâd. 1966. "Abqariyât Utsman". Dalam seri *Al-Abqariyât al-Islâmiyah*. Beirut: Dâr al-Adab.

Abd al-Azîz ad-Dauri. 1969. *Muqaddimah fî at-Târîkh al-Iqtishâdi al-Arabi*. Beirut: Dâr ath-Thalî'ah.

Abd al-Ghina ad-Daqar. 1972. *Al-Imâm asy-Syafi'i, Faqîh as-Sunnah al-Akbar*. Damaskus-Beirut: Dâr al-Qalam.

Abd al-Hakîm Balba'. 1959. *Adab al-Mu'tazilah*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah.

Abd al-Majîd Wâfi. 1972. "Muhammad wa al-Funûn". Dalam *Muhammad, Nazhrah 'Ashriyah Jadîdah*. Beirut: Mu'as-sasah al-Arabiyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr.

Abd al-Qâhir al-Baghdâdi. 1970. *Al-Milal wa an-Nihal*. Ed. Albery Nashri Nadir. Beirut: Dâr asy-Syarq.

Abdullâh bin Abd al-Hakîm. 1967. *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn.

Abdullâh Fayâdh. 1970. *Târîkh al-Imâmiyah wa Aslâfuhum min asy-Syî'ah*. Baghdad: t.p.

Abdullâh Mahmûd Syahâtah. 1972. *Târîkh Al-Qur'ân wa at-Tafsîr*. Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah.

Abû Abdillâh Muhammad bin Ismâ'îl al-Bukhari. t.t. *Jami' ash-Shahîh Al-Bukhâri*. Kairo: Dâr Mathâbi' asy-Sya'b.

Abû al-Abbâs Tsa'lan. t.t. *Majâlis Sunnah*. T.tp.: t.p.

Abu al-Faraj al-Asfihâni. 1932. *Hilyah al-Auliyâ'*. Kairo: t.p.

_________. 1949. *Muqâtil ath-Thalibiyîn*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Arabiyah.

Abû al-Hasan Ali an-Nadwi. 1965. *Rijâl al-Fikr wa ad-Da'wah fî al-Islâm*. Cet. II. Damaskus: Dâr al-Fath.

Abû al-Hasan Ali bin Muhammad ad-Dailami. 1962. *Kitâb 'Athf al-Alif al-Ma'lûf ala al-Lâm al-Ma'thûf*. Ed. G. C. Vadia. Kairo: al-Ma'had al-'Ilmi al-Faransi li al-Atsâr asy-Syarqiyah.

Abû al-Wafa al-Ghunaimi at-Taftazani. 1966. *Ilm Kalâm wa Ba'dh Musykilâtihi*. Maktabah al-Qâhirah al-Hadîtsah.

Abû Bakr Muhammad bin al-Qâsim al-Anbâri. 1963. *Syarh al-Qashâ'id as-Sab' ath-Thiwâl al-Jâhiliyât*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Abu Hasan al-Asy'ari. 1950. *Maqâlât al-Islâmiyîn*. Ed. Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyyah.

Abû Ishâq asy-Syirâzi asy-Syafi'i. t.t. *Thabaqât al-Fuqahâ'*. Ed. Ihsân Abbâs. Beirut: Dâr ar-Râ'id al-Arabi.

Abu Minhaj ats-Tsaqafi. 1979. *Dîwân Abû Mihjan ats-Tsaqâfi* (dengan riwayat Abû Hilâl al-Askari). Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd.

Abû Umar Yûsuf bin Abd al-Barr. t.t. *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Fadhlihi*. Kairo: Al-Mathba'ah al-Munîriyah.

Adz-Dzahabi. 1333 H. *Tadzkirah al-Khuffâzh*. Thab'ah al-Hind.

Ahmad al-Hûfi. 1960. *Adab as-Siyâsah fi al-Ashr al-Umawi*. Kairo: Nahdhah Mishr.

Ahmad Amîn. 1938, 1949, 1952. *Dhuhâ al-Islâm*. Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr.

________. 1959. *Fajr al-Islâm*. Kairo: An-Nahdhah al-Mishriyyah.

Ahmad bin Fâris. 1369. *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*. Kairo: t.p.

Ahmad ibn Hanbal. t.t. *Musnad Ahmad*. ed. Muhammad Syakir. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ahmad Mahmûd Shubhi. 1969. *Nazhâriyah al-Imâmah*. Dâr al-Ma'ârif Mesir.

Ahmad Syâyib. 1966. *Târîkh asy-Syi'r as-Siyâsi*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah.

Al-Amidi. 1961-1969. *Al-Muwâzanah*. Ed. Sayyid Saqar. Kairo: Dar al-Maárif.

Al-Ashma'i. 1971. *Kitâb Fuhûlah asy-Syu'arâ'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Jadidah.

Al-Baghdâdi. 1948. *Al-Farq bain al-Firaq*. Ed. Muhammad Zahid al-Kautsari. Kairo: Lajnah Nasyr ats-Tsaqafah al-Islamiyyah.

Al-Balâdzuri. 1957. *Futûh al-Buldân*. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah.

Al-Baqillani. 1957. *Kitâb at-Tamhîd*. Beirut: Al-Maktabah asy-Syarqiyyah.

Al-Bazdawi. 1308 H. *Ushûl al-Bazdawi wa Syarhuhu*. Istanbul: t.p.

Al-Fairuzzabadi. 1972. *Al-Bulghah fi Târîkh 'A'immah al-Lughah*. Ed. Muhammad al-Misri. Damaskus: t.p.

Al-Ghazali.t.t. *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*. Kairo: Dâr asy-Sya'b.

________. t.t. *Raudhah ath-Thâlibîn wa 'Umdah as-Sâlikîn*. Beirut: Al-Maktab at-Tijâri.

Al-Hasan bin Yûsuf al-Hulli. 1372 H. *Al-Alfaini fi Imâmah Amîr al-Mu'minîn Ali bin Abî Thâlib*. Najef: t.p.

Ali Hasan Abd al-Qadir. 1965. *Nazhrah 'Ammah fî Târîkh al-Fiqh al-Islâmi*. Cet. II. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah.

Ali Sâmi an-Nasysyâr. 1969. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fî al-Islâm*. Cet. IV. Mesir: Dar al-Ma'ârif.

Al-Imam Malik bin Anas. 1951. *Al-Muwatha'*. Kairo: t.p.

Al-Jahizh. 1947. *Al-Bayân wa at-Tabyîn*. Cet. III. Ed. Hasan as-Sandubi. Kairo: al-Istiqamah.

Al-Jurjani. 1951. *Al-Wisâthah baina al-Mutanabbi wa Khushumihi*. Ed. Abi al-Fadhl dan al-Bijawi.Kairo: t.p.

Al-Juwaini. 1960. *Lam' al-Adillah*. Kairo: ad-Dâr al-Mishriyah.

_________. 1969. *Asy-Syâmil fî 'Ushûl ad-Dîn*. Al-Iskandariyah: Mansy'ah al-Ma'rif.

Al-Khafaji. t.t.. *Al-Khizânah al-Adab*. Baghdad: Maktabah al-Mutsanna.

Al-Kulaini 1381. *Al-Kâfi*. Teheran: t.p.

Al-Malthi. t.t. *At-Tanbîh wa ar-Radd ala Ahl al-Ahwâ'*. T.tp.: Mathba'ah Al-Kautsari.

Al-Maqdisi. 1962. *Al-Bad' wa at-Târîkh*. Teheran: t.p.

Al-Maqrizi. 1937. *An-Nizâ' wa at-Takhâshum bain Umayyah wa Hâsyim*. Mesir: t.p.

Al-Marzabani. 1965. *Al-Muwasysyah*. Ed. Ali Muhammad Bijawi. Kairo: Dar an-Nahdhah.

Al-Mas'ûdi. 1283 H. *Murûj adz-Dzahab*. (Cet. Bulaq).

Al-Mawardi. t.t. *Al-Ahkâm as-Sulthâniyah*. T.tp.:. t.p.

Al-Mubarrad. 1956. *Al-Fâdhil*. Kairo: Dâr al-Kutub.

_________. 1956. *Al-Kâmil*. Mesir: Dâr Nahdhah

Al-Muhâsibi. 1969. *Al-Masâ'il fi A'mâl al-Qulûb wa al-Jawârih*. Kairo: Alim al-Kutub.

Al-Murtadha. 1961. *Thabaqât al-Mu'tazilah*. Beirut: t.p.

Al-Qâdhi Abd al-Jabbâr. t.t. *Al-Mughni fî Abwâb al-Adl wa at-Tauhîd*. Ed. Ibrahim Madkur. Kairo: Mu'assasah al-Mishriyyah al-Ammah.

Al-Qalqasyandi. 1959. *Nihâyah al-I'rab fi Ansâb al-Arab*. Ed. Al-Anbari. Kairo: t.p.

Al-Qurasyi. t.t. *Jamharah Asy'âr al-Arab*. T.tp.: t.p.

Al-Ukbari (asy-Syaikh al-Mufîd). 1312 H. *Al-Irsyâd*. Asfihan: t.p.

An-Nu'mân al-Qadhi. 1970. *Al-Firaq al-Islâmiyah fi asy-Syi'r al-Umawi*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

As-Suyûthi. 1941. *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an*. Kairo: t.p.

Asy-Syafi'i. 1940. *Ar-Risâlah*. Ed. Ahmad Muhammad Syakir. Mesir: Mathba'ah al-Babi al-Halabi.

Asy-Syahrastani. t.t. *Al-Milal wa an-Nihal*. Baghdad: Maktabah al-Mutsanna.

Asy-Syarîf al-Murtadha. 1960. *Tanzîh al-Anbiyâ'*. Najef: t.p.

Ath-Thabari. 1954. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl ây Al-Qur'ân*. Cet. II. Kairo: Mathba'ah al-Babi Al-Halabi.

_________. 1969. *Târîkh ar-Rusul wa al-Mulûk* (*Târîkh ath-Thabari*). Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Ath-Thûsi. 1957-1963. *Al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an*. Najef: t.p.

_________. 1963. *Talkhîsh asy-Syâfi*. Najef: t.p.

At-Tahânawi. t.t. *Mausû'ah Ishthilâhât al-Ulûm al-Islâmiyah*: (*Kasysyâf Ishthilâhât al-Funûn*). Beirut: Mathba'ah Khaiyâth.

Bammate, N. 1956. "La tradition musulmane devant le monde actuel". Dalam *Tradition et innovation*. E La Baconnière: Neuchatel.

Bradbury, R.E; C Geertz, M.E, Spiro, V.W. Turner, E.H. Winter. 1972. Essais d'anthropologie religieuse. Paris: Gallimard.

Brockelmann, Karl. 1968. *Târîkh al-Adab al-Arabi*. Terj. Abd al-Halîm an-Najjâr. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Corbin, Henry. 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. I. Paris: Gallimard.

Fakhr ad-Dîn ar-Râzi. 1328. "Al-Masâ'il al-Khamsûn fî Ushûl al-Kalâm". Dalam kumpulan tulisan. Kairo: t.p.

Feurbach, L. 1968. L'essence du Christianisme. Ed. F. Maspero. Paris: t.p.

Flouten, Van. t.t. *As-Siyâdah al-Arabiyah*. T.tp.: t.p.

Focillon. H. 1964. *Vie des Formes*. Paris: P.U.F.

Goldziher, Ignaz. 1946. *Al-Aqîdah wa asy-Syari'ah* (terj. Arab). Kairo: t.p.

Hâji Khalîfah. 1362. *Kasyf azh-Zhunûn 'an Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*. Intanbul: t.p.

Ibn Abbas. 1971. *Al-I'jâz al-Bayâni li Al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ibn Abd al-Barr al-Andalûsi. t.t. *Al-Isti'âb fi Ma'rifah al-Ashhâb*. Ed. Ali al-Bijawi. Kairo: t.p.

Ibn Abî al-Hadîd. 1964. *Syarh Nahj al-Balâghah*. Ed. Muhammad Abû Fadhl Ibrâhîm. Mesir: t.p.

Ibn Abî Atîq. 1972. *Nâqid al-Hijâz*. Beirut: t.p.

Ibn al-Atsîr. 1967. *Al-Kâmil fi at-Tarikh*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Ibn al-Bazzâz al-Kurdi. 1321 H. *Manâqib al-Imâm al-A'zham Abû Hanîfah*. Hydarabad: t.p.

Ibn al-Imad al-Hambali. t.t. *Syadzarat az-Dzahab*. T.tp.: t.p.

Ibn al-Jauzi. 1331. *Sîrah Umar bin Abd al-Azîz*. Kairo: al-Mu'ayad.

Ibn al-Murtadha. "Al-Munyah wa al-Amal fî Syarh Kitâb al-Milal wa an-Nihal". Manuskrip pada Dâr al-Kutub al-Mishriyah, kode 48. Dikutip dari Muhammad Imârah. 1972. *Muslimûn Tsuwwâr*. Kairo: Dâr al-Hilâl.

Ibn Faris. 1964. *Ash-Shâhibi*. T.tp: Mu'assasah Badran.

Ibn Hajar al-'Asqalani. 1959. *Fath al-Bâri fi Syarh al-Bukhari*. Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Halabi.

Ibn Hajar al-Asqalâni. 1331. *Lisân al-Mîzân*. Hydarabad: t.p.

Ibn Hajar al-Haitami. 1967. *Majma' az-Zawâ'id*. Cet. II. (10 jilid). Beirut: t.p.

Ibn Hajar. t.t. *Tawâli at-Ta'sîs*. T.tp. t.p.

Ibn Hazm al-Andalusi. 1981. *Rasâ'il Ibn Hazm al-Andalusi*. Ed. Ihsân Abbâs. T.tp.: Al-Mu'assasah al-Arabiyyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr.

_________. t.t. *Al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal*. T.tp.: Thab'ah al-Mutsanna.

Ibn Katsîr. 1358 H. *Al-Bidâyah wa an-Nihâyah*. Kairo: Mathba'ah as-Sa'adah.

Ibn Khaldum. t.t. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi.

Ibn Khaliqan. 1979. *Wafayât al-A'yân*. Ed. Ihsan Abbas. Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah.

Ibn Majah. t.t. *Sunan Ibn Mâjah*. Cet. V. T.tp.: t.p.

Ibn Nabâtah. 1278. *Syarh al-Uyûn fi Syarh Risalah Ibn Zaidûn*. Kairo: Mathba'ah al-Halabi.

Ibn Qutaibah. 1969. *Asy-Syi'r wa asy-Syu'arâ'*. Ed. Ihsan Ábbas. Beirut: Dar ast-Tsaqafah.

_________. t.t. *Al-Imâmah wa as-Siyâsah*. Cet. II. Kairo: t.p.

Ibn Rasyîq. 1972. *Al-Umdah fi Mahâsin asy-Syi'r wa Adâbihi wa Naqdihi*. Beirut: Dar al-Jail.

_________. t.t. *Jamharah Asy'âr al-Arab*. T.tp.: t.p.

Ibn Taimiyah. 1971. *Dar' Ta'ârudh al-Aql wa an-Naql*. Ed. Muhammad Rasyâd Sâlim. Kairo: Dâr al-Kutub.

_________. t.t. *Minhaj as-Sunnah an-Nabawiyah*. Ed. Muhammad Rasyad Salim. Beirut: Thab'ah Khayyâth.

Ibrâhîm Unais. 1972. *Min Asrâr al-Lughah*. Cet. IV. Kairo: Maktabah al-Anjilu.

Ihsan Abbas (*ed.*). t.t. *Syi'r al-Khawârij*. Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah.

_________. 1952. *Al-Hasan al-Bashri*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi.

Ihsân an-Nashsh. 1956. *Hassân bin Tsâbit: Hayûtuhu wa Syi'ruhu*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Hadîts.

_________. 1964. *Al-'Ashabiyah al-Qabîliyah wa Atsaruha fî asy-Syi'r al-Umawi*. Beirut: t.p.

Izzuddin bin al-Atsîr. 1286. *Asad al-Ghâbah fî Ma'rifah ash-Shahâbah*. Leiden: t.p.

Jamil Butsainah. 1967. *Dîwân Jamîl Butsainah*. Cet. II. Kairo: Maktabah Mishr.

Jaudat Abdullâh Mushtafa. 1972. "Muhammad wa asy-Syi'r". Dalam *Muhammad: Nazhrah 'Ashriyah Jadîdah*. Beirut: al-Mu'asasah al-Arabiyah li ad-Dirâsât wa an-Nasyr.

Jibrâil Jabûr. t.t. *Umar bin Abî Rabî'ah*. T.tp.: t.p.

Kâmil Mushthafa asy-Syaibi. 1959. *Ash-Shillah bain at-Tashawuf wa at-Tasyayu'*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.

Khatib al-Baghdadi. 1931. *Târîkh Baghdâd*. Kairo: t.p.

Laoust, H. 1965. *Les schismes dans L'Islam*. Paris: Payot.

Massignon, Louis. 1970. *Parole donnée*. Paris: t.p.

Mirza Mûsa al-Askawa'i al-Ha'izi. 1965. *Ihqâq al-Haqq*. Najef: t.p.

Muhammad Abduh. t.t. *Syarh 'ala Nahj al-Balâghah*. Ed. Muhyiddin Abd al-Hamîd. Mesir: t.p.

Muhammad Abû Zahrah. 1947. *Abû Hanîfah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi.

Muhammad Ajjâj al-Khathîb. 1963. *As-Sunnah Qabl at-Tadwîn*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Muhammad bin Ali al-Qummi. 1318. *Uyûn Akhbâr ar-Ridlh*. Teheran: t.p.

Muhammad bin Sa'ad az-Zuhri. t.t. *Thabaqât ash-Shahâbah wa at-Tabi'în wa al-'Ulamâ'. (Thabaqât Ibn Sa'ad)*. T.tp. t.p

Muhammad Dhiyâ' ad-Dîn ar-Rais. 1967. *An-Nazhariyât as-Siyâsiyah wa al-Islâmiyah*. Kairo: Dâr al-Ma'rif.

Muhammad Husain Haikal. 1968. *Utsman bin Affan*. Cet. II. Kairo: Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah.

Muhammad Ma'rûf ad-Dawâlîbi. 1965. *Al-Madkhal ila 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Cet. V. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Jadîd.

Muhammad Zaghlûl Salâm. t.t. *Atsar Al-Qur'an fî Tathawur an-Naqd al-Arabi*. Mesir: Dâr al-Ma'arif.

Muslim (Abû al-Hasan Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairi an-Naisâbûrî). 1334. *Shahîh Muslim*. Kairo: t.p.

Nâji Hasan. 1966. *Tsaurah Zaid bin Ali*. Baghdad: Maktabah an-Nahdhah.

Nallino, Carlo. 1954., *Târîkh al-Adâb al-Arabiyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

_________. 1965. *At-Turâts al-Yunâni fî al-Hadhârah al-Islâmiyah*. Cet. III. Terj. Abdurrahmân Badawi. Dâr an-Nahdhah al-Arabiyah.

Nâshiruddin al-Asad. t.t. *Mashâdir asy-Syi'r al-Jâhili wa Qîmatuha at-Târîkhiyah*. Mesir: Dar al-Mâ'arif.

Nwyia, Paul. 1965. "Al-Niffari ou l'home en dialoque avec Dieu". Dalam *le cahiers de l'oronte*. 3.

_________. 1968, "Ats-Tsaurah bain Diyânah al-Abb wa Diyânah al-Ibn". Dalam *Mawâqif*, edisi 3.

_________. 1970. *Exegèse coranique et langage mystique*. Beirut: Dâr el-Machreq Editeurs.

_________. 1970. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut: Dâr elmachriq.

_________. t.t. *Ibn Atha Allah et la naissance de la confrèrie Sadilite*. Beirut: Dâr el-Machreq Editeurs.

Sa'ad ad-Dîn at-Taftâzani. 1939. *Syarh al-Aqâ'id an-Nafisah*. Kairo: t.p.

Sa'ad bin Abdullâh al-Asy'ari. 1963. *Al-Maqâlât wa al-Firaq*. Teheran: t.p.

Sahîr al-Qalmawi. 1945. *Adab al-Khawârij fî al-Ashr al-Umawi*. Kairo: t.p.

Sayid Ahmad Khalik. 1954. *Nasy'ah at-Tafsîr fî al-Kutub al-Muqaddasah wa al-Qur'ân*. Iskandariyah: t.p.

Syauqi Dhaif. 1960. *Târîkh al-Adab al-Arabi, al-Ashr al-Jâhili*. Cet. IV. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Thaha Husain. 1967. "Al-Fitnah al-Kubra". Dalam *Islâmiyât*. Beirut: Dâr al-Adab.

Tritton. 1967. *Ahl adz-Dzimmah fî al-Islâm*. Terj. Hasan Habsyi. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Tsabit ar-Râwi. 1970. *Al-Irâq fî al-Ashr al-Umawi*. Baghdad: t.p.

Welhausen, Julius. 1958. *Al-Khawârij wa asy-Syî'ah*. Terj. Abdurrahmân Badawi. Kairo: an-Nahdhah al-Mishriyah.

Yahya al-Jabûri. 1964. *Al-Islâm wa asy-Syi'r*. Baghdad: Maktabah an-Nahdhah.

_________. 1964. *Syi'r al-Mukhadhramîn wa Atsar al-Islâm fîhi*. Baghdad: Maktabah an-Nahdhah.

Yûsuf Khalîf. 1968. *Hâyah asy-Syi'r fî al-Kûfah ila Nihâyah al-Qarn ats-Tsâni li al-Hijrah*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabi.

# Indeks

## I



## J



## K



## L



## M

## N



## P



## Q



## R

## S



## T



## U